BREVIS CURSUS
PHILOSOPHIAE

JUXTA SYSTEMA S.TI THOMAE AQUINATIS

COMPLECTENS

LOGICAM, METAPHYSICAM atque ETHICAM

AD USUM JUVENUM STUDIOSORUM
PER QUAESITA ET RESPONSA EXPOSITUS

AUCTORE

ANTONIO LECHERT M. D. A.
Sac. Theol. et Jur. utr. Doc.

VOL. II - PARS II - **THEOLOGIA NATURALIS**

ROMAE
DESCLÉE & Socii - EDITORES PONTIFICII
Piazza Grazioli (Palazzo Doria)

1915

JUS PROPRIETATIS RESERVATUM

IMPRIMATUR:
Fr. Albertus Lepidi O. P.
S. P. Ap. Magister

IMPRIMATUR:
Pro Adsessore
Franciscus Pascucci
Vic. Urbis Secretarius

METAPHISICAE

PARS IV

C) THEOLOGIA NATURALIS

HH75

C) THEOLOGIA NATURALIS

Q. Quidnam vocatur *theologia naturalis?*

R. *Theologia naturalis* dicitur: *Scientia de Deo, naturali lumine acquisita.*

Q. Estne theologia naturalis *pars philosophiae?*

R. Theologia naturalis est *praecipua* ac *suprema pars philosophiae*, ideoque plus quam aliae partes dicitur rectissime *Metaphysica*, id est supra omnia physica, nam tractat de objecto, quod non solum omnes res physicas et corporeas, sed etiam *cunctas res creatas superat*, ita ut ab omni materia sit remotissimum et omnis potentialitatis sit expers.

Q. Quemnam *locum tenet* theologia naturalis inter alias scientias?

R. Si *praecellentiae* ac *dignitatis* ordo spectatur, theologia inter alias scientias naturales *primum* sine dubio locum tenet, quum *objectum* suum formale sit omnium *altissimum* ac *nobilissimum*. Sed si ordo *cognitionis* inspicitur, dicendum est, theologiam *post alias scientias* philosophicas *esse explicandam*, nam intellectus noster a rebus

sensibilibus cognitionem suam incipit, et *per quidditates* rerum corporalium quas immediate cognoscit, *elevatur ad cognitionem* rerum *invisibilium* ac *divinarum*.

Q. Numquid haec scientia *facilis* est pro intellectu humano?

R. Scientia haec sub *quodam respectu non est facilis* intellectui humano, nam creaturae per quas Deum naturaliter cognoscimus, in infinitum a Deo distant. « Sed quia », ut ait S. Thomas (1), « in his quae procul videntur, facile visus decipitur, idcirco ex creaturis in Deum cognoscendum tendentes, in errores multiplices inciderunt ».

Q. Numquid Dei benignitas non providit hominibus aliam *tutiorem cognoscendi viam*, hujus supremae ac gravissimae veritatis?

R. Utique, Deus notitiam sui ipsius, *per viam revelationis*, infudit hominibus, atque luce hac coelesti errores tenebrarum ex animis eorum dissipavit. Doctrina autem quae ex revelatione Dei notitiam explanat, dicitur *Theologia supernaturalis*, seu *Doctrina sacra*.

Q. Quaenam igitur est *differentia* inter Theologiam naturalem et Theologiam supernaturalem?

R. *Theologia naturalis* utitur, ad veritates de Deo demonstrandas, *principiis ac rationibus naturali lumine mentis humanae comparatis;* theologia vero *supernaturalis* conclusionum principia *ab ipso Deo per revelationem* accipit.

(1) Opusc. in Böet. De Trinit. prolog.

Q. Numquid theologia sacra seu supernaturalis *secundum genus differt* a theologia naturali?

R. Theologia sacra *differt secundum genus* a theologia naturali, quia diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit, ideoque de eodem objecto, de quo philosophica tractat doctrina secundum quod est cognoscibile lumine *naturalis cognitionis*, potest etiam alia scientia tractare, secundum quod cognoscitur lumine *divinae revelationis*.

Q. Potestne ex hac distinctione theologiae naturalis a theologia sacra oriri aliqua *dissensio* inter unam et alteram?

R. Non solum *impossibile est* oriri inter eas dissensionem, sed in contrarium ipsae *mutuam sibi opem ferunt*, quemadmodum *fides* et *ratio* quibus nituntur, nam una et altera proveniunt ab *eodem Deo* qui sibi *contradicere nequit*.

Q. Quomodo theologia sacra et theologia naturalis *mutuam sibi opem ferunt?*

R. Eo modo quod veritates revelatae *lumina sunt*, quae humanae rationi *errores manifestant*, in quos prolapsae sunt naturales disciplinae, absque lumine divinae revelationis. Rationalis autem ac *prudens philosophia*, de *Dei natura* divinisque *attributis* veritates explanat, quae viam parant ad divinam *revelationem adstruendam*, eamque ab impiorum conatibus *vindicandam*.

Q. Quaenam est *via* qua intellectus noster in praesenti statu ascendit naturaliter ad cognitionem Dei?

R. Intellectus noster in praesenti statu ascendit ad cognitionem Dei, *ab effectibus ad causam.* Sed quum effectus visibiles ac creati in infinitum *deficiant* a perfectione causae, quae est Deus, cognitio quidditativa effectus *minime nos ducere valet ad cognitionem quidditatis* causae; sed per effectum de causa cognoscimus tantum *quod est;* effectus enim nec genere nec specie cum causa convenit.

Q. Numquid ab effectu *nihil aliud* de causa cognoscere possumus, quam solam causae *existentiam?*

R. Possumus eo perfectius ac melius cognoscere causam, *quo magis cognoscimus habitudinem* ejus ad effectum.

Q. Quomodo potest spectari *habitudo causae* ad effectum deficientem a veritate causae?

R. Potest spectari *tripliciter:*

1) *Secundum progressum effectus a causa;*

2) Secundum hoc, quod effectus *consequitur de similitudine suae causae;*

3) *Secundum quod deficit ab ejus perfecta consecutione.* Unde mens humana tripliciter progreditur ad Dei cognitionem, id est via *causalitatis, excellentiae* et *remotionis.*

Q. Quaenam igitur tractanda sunt de Deo in theologia naturali?

R. In theologia naturali de Deo tractanda sunt tria:

1) *De Dei existentia atque natura;*

2) De divinae naturae *attributis absolutis;*

3) De *attributis Dei relativis.*

SECTIO I.

De Dei natura et attributis ejus absolutis.

Caput I. — de dei existentia.

Q. Quid tractatur de Dei *existentia?*

R. De Dei existentia tractantur quatuor:

1) An Dei existentia sit *per se nota;*

2) An Deum esse, sit *demonstrabile;*

3) *Quomodo Dei existentia demonstratur;*

4) De *iis qui existentiam Dei negant seu de atheis.*

§ 1. — *An Dei existentia sit per se nota.*

Q. Quid significat, propositionem aliquam esse *per se notam?*

R. Propositionem aliquam esse per se notam significat *immediate evidens esse intellectui*, in hac propositione *praedicatum convenire subjecto*, quum praedicatum *includatur* in ipsa ratione subjecti.

Q. *Quibus modis* potest dici aliqua propositio *per se nota?*

R. Propositio per se nota potest dici *dupliciter*, nempe uno modo *secundum se* sed *non quoad nos*, altero modo *secundum se* et *quoad nos.*

Q. Quando dicitur propositio nota *secundum se* sed *non quoad nos?*

R. Propositio aliqua dicitur nota secundum se sed non quoad nos, quando praedicatum *includitur*

quidem in ratione subjecti; *sed nos hanc rationem ignoramus.* Ex. gr. propositio: Homo est animal rationale, est nota secundum se, quia praedicatum includitur in ratione subjecti, sed si quis hanc rationem subjecti ignorat, propositio illa non esset nota quoad eum.

Q. Quando autem propositio aliqua dicitur nota *secundum se* et *quoad nos?*

R. Propositio dicitur nota secundum se et quoad nos, quando praedicatum est *inclusum in ratione subjecti*, et *nos istam rationem subjecti cognoscimus.*

Q. Quotupliciter potest sumi vocabulum *existentia?*

R. Existentia potest sumi *dupliciter:*

1) Ut *realitas extra mentem* et tunc dicitur *in actu exercito;*

2) Ut *idea existentiae*, quae non est nisi in mente nostra, et tunc dicitur *in actu signato.*

Q. Numquid in quod concipitur ut tale, *quo majus cogitari non potest*, includitur in se *existentia?*

R. Includit quidem existentiam, sed *ut ideam* non autem ut realitatem. Nam *idea entis* quo *nihil majus cogitari* potest, includit certo *ideam existentiae*, sed tum idea entis quo nihil melius cogitari potest, tum inclusa in eo idea existentiae, *non cessat esse, ideae tantum.*

Q. Potestne ex eo quod Deus concipitur ut *ens, quo majus cogitari non potest*, concludi *realis Dei existentia?*

R. Non potest concludi, nam licet conceptus Dei includat in se conceptum existentiae, non sequitur

tamen ex eo, Deum esse *realiter*, sed solummodo in *mente nostra* conceptum Dei includere in se conceptum existentiae.

Q. Quomodo hanc rem declarat *S. Thomas?*

R. S. Thomas ita rem explicat (1): « Dato quod ab omnibus per nomen hoc *Deus* intelligitur aliquid quo majus cogitari non possit, non necesse erit, aliquid *esse*, quo majus cogitari non potest, *in rerum natura*. Eodem enim modo oportet poni rem et nominis rationes. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur, Deum, esse, nisi in intellectu ».

Q. Quum nihilominus nos naturaliter de Deo aliquam cognitionem habeamus, estne haec cognitio nostra in hac vita solummodo negativa an etiam *positiva?*

R. Cognitio quam in hac vita de Deo habemus est non solum negativa sed etiam *positiva*, licet *imperfecta*. Intellectus enim noster intelligendo res, ipsis assimilatur. Sed res creatae sunt *similitudines*, licet *imperfectae*, *divinarum perfectionum* seu divinae naturae. Ergo *positive*, licet imperfecte nos assimilamur Deo per cognitionem, mediantibus creaturis.

Q. Extiteruntne philosophi, qui affirmarunt, propositionem hanc, *Deum esse*, considerari debere, ut propositionem *per se notam?*

R. Hanc sententiam secutus est *S. Anselmus*, ut testatur S. Thomas, qui ita refert S. Anselmi ratio-

(1) Contr. gent., lib. I, cap. 11.

nem (1): « Illa per se esse nota dicuntur, quae statim notis terminis cognoscuntur, sicut cognito quid est *totum* et quid est *pars*, statim cognoscitur quod *omne totum est majus sua parte.* Hujus modi autem est hoc quod dicimus *Deum esse;* nam nomine *Dei* intelligimus aliquid quo majus cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei, ut sic saltem in intellectu Deum esse oportet. Nec potest in intellectu solum esse, nam quod in intellectu et in re est, majus est eo quod in solo intellectu est. Deo autem nihil est majus... Unde restat quod *Deum esse* per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum est ».

Q. Fueruntne *alii etiam philosophi*, eamdem tenentes sententiam?

R. Sententiam eamdem ac similem argumentandi modum tenuerunt *Cartesius* et *Leibnitzius*, quorum prior in ipsa *idea entis perfectissimi* existentiam Dei deprehendit, alter vero ex conceptu *possibilitatis primi entis* asserit, posse ejus *realem existentiam* recte concludi.

Q. Quidnam est sentiendum de istis positionibus?

R. Dicendum est, *positiones istas esse falsas*, nam licet Deum esse sit veritas per se nota *quoad se*, tamen immediate et per se, *non est nota quoad nos.*

Q. Quomodo ostenditur, *Deum esse*, constituere veritatem *notam quoad se?*

R. Ostenditur ex eo quod Deus est ipsum *esse sub-*

(1) QQ. DD. De Ver. qu. 10, a. 12.

sistens, ideoque in Deo identificatur *existentia* cum ejus *essentia*. Unde qui *essentiam* Dei cognosceret conceptu proprio, eodem actu cognosceret simul ejus *existentiam* quum nihil inter utrumque intersit.

Q. Cur tamen nos in *statu praesenti* istam cognitionem *non habemus?*

R. Quia nos Deum *non immediate* sed per *quidditates rerum naturalium* cognoscimus; impossibile est autem cognoscere essentiam Dei conceptu proprio ei, qui per rerum visibilium cognitionem ad invisibilia Dei cognoscenda elevatur, quum nulla species a rebus sensibilibus habita, repraesentare possit essentiam divinam, *quatenus ipsa idem est cum Dei existentia.*

Q. Quonam *alio modo* etiam ostendi potest *Deum esse*, propositionem non esse immediate notam *quoad nos?*

R. Si haec propositio: *Deum esse*, immediate nota esset *quoad nos*, haec sequerentur;

1) Nemo posset de Dei existentia errare nec dubitare;

2) Nemo etiam erraret circa Dei naturam ejusque attributa, nam haec identificantur cum ejus actu essendi;

3) Primum quod cognosceretur a nobis esset identitas essentiae ejus cum sua existentia. Atqui haec omnia sunt manifeste falsa et contra experientiam. Ergo propositio Deum esse, non est immediate nota quoad nos.

Q. Quomodo S. Thomas eamdem proponit doctrinam?

R. S. Thomas ita hanc doctrinam exprimit (1): « Dico quod haec propositio *Deus est*, quantum in se est, per se nota est; quia praedicatum est idem cum subjecto... Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus ».

Q. Quaenam est *causa*, cur nos non valemus *immediate* cognoscere Dei existentiam?

R. Quia existentia alicujus rei immediate cognoscitur, quando facultas cognoscitiva *terminatur ad illam rem*, ut ad aliquid *reale extra mentem positum*. Sed actus nostrae perceptionis intellectivae non terminatur immediate ad Deum ut aliquid reale extra nostram mentem positum, sed prout est in *nostro conceptu mediantibus creaturis*. Quum vero apprehensio nostra quidditatis materialis natura sua praescindat ab *esse* vel *non esse* illius quidditatis, evidens est, intellectum nostrum non posse immediate pertingere ac terminari ad Deum ut aliquid reale, sed pervenit ad hunc terminum *ratiocinando*.

Q. Quibus verbis S. Thomas eamdem espressit doctrinam?

R. S. Thomas ita eamdem explanat doctrinam (2): « Multi inveniuntur negasse, *Deum esse*, sicut omnes philosophi, qui non posuerunt causam

(1) I p., qu. 2, a 1.
(2) I Sent. Dist. 3, qu. 1 a 2.

agentem. Et hujus ratio est, quia ea quae per se nobis nota sunt, efficiuntur nota statim per sensum; sicut visis toto et parte, statim cognoscimus, quod omne totum est majus sua parte... Sed visis sensibilibus, non devenimus in Deum, nisi procedendo secundum quod ista causata sunt, et secundum quod omne causatum est ab aliqua causa agente, et quod primum agens non potest esse corpus, et ita in Deum non devenimus nisi arguendo, et nullum tale est per se notum ».

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Cognitio existentiae Dei, ut docet Damascenus, est nobis naturaliter insita. Atqui id cujus cognitio naturaliter est nobis insita, est nobis immediate notum. Ergo Deum esse, est nobis immediate notum;

2) Notum est per se, existere veritatem. Atqui Deus est ipsa veritas. Ergo existere Deum, immediate est notum;

3) Simpliciora sunt in intellectu nostro priora et immediate cognita. Atqui Deus est ens simplicissimum. Ergo est primum et immediate cognitum a nostro intellectu;

4) Omnes naturaliter desiderant summum bonum, quod Deus est. Atqui non posset ab omnibus desiderari Deus, nisi cognosceretur sua existentia. Ergo Dei existentia immediate nobis nota est;

5) Nomine Dei intelligitur id quo nihil majus

cogitari potest. Atqui id quo nihil majus cogitari potest, existit. Ergo ex ipsa ratione nominis, immediate cognoscitur Dei existentia;

6) In idea clara entis perfectissimi includitur existentia. Atqui Deus est ens perfectissimum. Ergo Deum existere est immediate notum;

7) Possibile est Deum existere. Atqui si Deus non existeret, hoc esset impossibile. Ergo de facto Deus existit. (Leibnitzius).

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Cognitionem existentiae Dei insitam nobis esse, dicit, Damascenus, hoc sensu, quod facili modo deducitur ex principiis naturaliter cognitis; non autem quod sit immediate ac per se nobis nota. Ergo Dei existentia non est *quoad nos* immediate ac per se nota;

Ad 2) Nobis immediate notum est esse veritatem *communem*, id est esse aliquod verum; sed non est nobis immediate notum, esse veritatem *subsistentem*. Atqui Deus est veritas subsistens. Ergo Deum esse non est nobis immediate notum;

Ad 3) Ea quae sunt simpliciora per *abstractionem*, priora sunt in nostro intellectu et immediate cognita, sed non ea quae sunt simpliciora per *subsistentiam*. Atqui Deus est ens simplicissimum per subsistentiam. Ergo Deus non est primum et immediatum ab intellectu nostro cognitum;

Ad 4) Omnes desiderant summum bonum in

sua *similitudine*, sed non omnes in sua *essentia*. Ait enim S. Thomas (1): « Summum bonum desideratur dupliciter: uno modo in sua essentia, et sic non omnes desiderant summum bonum; alio modo in sui similitudine: et sic omnia desiderant summum bonum, quia nihil est desiderabile, nisi in quantum in eo similitudo summi boni invenitur; unde ex hoc non potest haberi, quod Deum esse, qui est summum bonum per essentiam, sit per se notum »;

Ad 5) Si nomine Dei intelligitur id quo nihil majus cogitari potest, habetur quidem *conceptus* ejus quo nihil majus potest cogitari, sed per hoc *non judicatur*, illud *esse realiter*. Ergo nisi aliunde sciamus Deum realiter esse, non possumus ex solo conceptu procedere ad concludendam realem Dei existentiam. Conceptus enim seu definitio rei *neque affirmat neque negat*, rem *esse extra intellectum*;

Ad 6) In idea clara entis perfectissimi continetur quidem *idealis existentia* seu existentia designata in intellectu, sed minime continetur *existentia realis*, seu existentia exercita extra intellectum. Atqui ab existentia ideali ad existentiam realem non potest fieri conclusio. Ergo ex idea entis perfectissimi non potest concludi ejus realis existentia;

Ad 7) Si propositio haec: Possibile est Deum existere, intelligitur de *existentia ideali*, seu de-

(1) QQ. DD. De Ver. qu. 10, a 12, ad 5.

signata in intellectu, recte quidem dici potest, nam conceptus existentiae non repugnat conceptui Dei. Sed si intelligitur de *existentia reali* seu exercita extra intellectum, *non potest stare*, nisi prius sciatur Deum realiter existere. Nam ex eo quod Deus realiter *existit*, certo concluditur: *possibile esse* Deum existere realiter; sed ex eo quod possibile est Deum existere, concludi non potest, realis Dei existentia. Ab *esse* enim ad *posse* legitime concluditur, sed a *posse* ad *esse* non valet conclusio.

§ 2. — *Deum esse est demonstrabile.*

Q. Quum Dei existentia neque immediate ac per se nota sit nobis, neque per directam visionem, ut falso asserunt Ontologi, cognosci possit, quaeritur *utrum* et *quomodo* a nobis *cognosci* valeat, *Deum esse?*

R. Existentia Dei *potest* a nobis *cognosci* per *argumentationem*, ductam ab *ejus effectibus*, ita ut intellectus noster per visibiles creaturas, quas immediate cognoscit, legitime et certo inferat existere Deum, rerum omnium Creatorem.

Q. Numquid extiterunt *philosophi* qui, Dei existentiam esse *demonstrabilem*, *negarunt?*

R. *Fuerunt nonnulli philosophi* qui, dum oppugnant sententiam ponentium Dei existentiam esse nobis immediate cognitam, in oppositum inciderunt errorem, *docentes*, Deum esse *nullo pacto posse lumine naturali a nobis cognosci.*

Q. Quomodo loquitur de istis philosophis S. Thomas?

R. S. Thomas ita eorum meminit (1): « Est autem quaedam aliorum opinio, praedictae opinioni contraria, per quam etiam inutiles redderentur conatus intendentium probare *Deum esse*. Dicunt enim quod *Deum esse* non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum. Ad hoc autem moti sunt propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum *Deum esse* ».

Q. Quinam sunt *philosophi* qui istam sententiam amplexati sunt?

R. Istam sententiam amplexati sunt *Gabriel Biel*, Cardinalis *Petrus de Alliaco*, et omnes recentes *Traditionalistae* atque *Modernistae*, asserentes nihil posse *certo sciri de Deo* ed de iis quae sunt supra naturam, sed oportere ita credere, quia fide ita nobis traditur. Similem errorem tenuit *Kantius* dicens, Dei existentiam minime probari posse ratione theoretica, sed esse *credendum*, uti postulatum *rationis practicae*.

Q. Quidnam dicendum est de istis opinionibus?

R. Contra istas falsas opiniones probatur, Dei existentiam, licet demonstrari nequeat demonstratione a priori, *demonstrari tamen certo posse* a posteriori seu *ab effectibus*.

Q. Quomodo probatur, Dei existentiam demonstrari *non posse a priori?*

R. Probatur ita: Demonstratio a priori tunc habetur, quando res demonstratur *per suas causas*. Atqui

(1) Contr. gent. lib., I, c. 12.

propositio « Deus est », *in nullo genere causam habet*, neque in genere causae finalis, neque materialis, neque formalis, neque efficientis. Ergo Dei existentia *non potest demonstrari* demonstratione *a priori*.

Q. Quomodo vero probatur, Dei existentia, demonstrari posse *a posteriori* nempe *per effectus?*

R. Probatur ita: Ex effectibus demonstratur existentia alicujus causae, si effectus sunt nobis *magis noti*, et sunt effectus *proprii illius causae*. Atqui res visibiles sunt nobis magis notae, et sunt proprii effectus causae primae. Ergo ex rebus visibilibus certo demonstrari potest Dei existentia.

Q. Quomodo exprimitur eadem doctrina a S. Thoma?

R. S. Thomas sic eamdem exprimit doctrinam (1): « Duplex est demonstratio. Una quae est per causam et dicitur demonstratio *propter quid;* et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia;* et haec est ea quae sunt priora quoad nos. Quum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari, propriam ejus causam esse, si tamen effectus sunt magis noti quoad nos, quia quum effectus dependeat a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere. Unde *Deum esse*, secundum quod non est per se notum quoad nos demonstrabile est per effectus nobis notos ».

(1) I p. qu. 2, a. 2.

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Definitio *quod quid est*, est medium demonstrationis. Atqui de Deo definitionem *quid est*, habere non possumus. Ergo demonstrare Deum esse est impossibile;

2) Per effectus, non proportionatos causae, non potest causa demonstrari. Atqui creaturae effectus sunt non proportionati causae infinitae. Ergo ex creaturis non potest Dei existentia demonstrari;

3) Quum Dei existentia sit unum idemque secundum rem cum Dei essentia, nos cognoscendo per demonstrationem ex creaturis Dei existentiam deberemus cognoscere simul suam essentiam. Atqui Dei essentia a nobis non cognoscitur. Ergo nec existentia Dei demonstratur nobis ex creaturis;

4) Deus omnem exsuperat sensum. Atqui ea quae superant sensum non possunt intellectui demonstrari, quum intellectus accipiat cognitionem a sensibus per phantasmata. Ergo Dei existentia non potest demonstrari;

5) Nihil potest ex creaturis demonstrari de Deo si nullus est conceptus communis Deo et creaturis. Atqui Deo et creaturis nullus est conceptus communis, quum Deus infinite excedat omnem creaturam. Ergo ex creaturis existentia Dei non est demonstrabilis.

Q. Quomodo respondetur istis difficultatibus?

R. Respondetur ita:

Ad 1) Definitio *quod quid est*, medium est demonstrationis *a priori*, sed non *a posteriori* seu per effectus. Atqui nos demonstramus existentiam Dei a posteriori id est ex creaturis. Ergo absque cognitione *quid sit*, possumus Dei existentiam a posteriori demonstrare;

Ad 2) Per effectum non proportionatum non potest quidem demonstrari *perfecte natura causae*, sed potest ex quocumque effectu demonstrari *existentia causae;* nam, ut ait S. Thomas loco supra citato, « quum effectus dependeat a causa, posito effectu, necesse est causam praeesistere ». Ergo ex effectibus existentia Dei certo demonstrari potest;

Ad 3) Existentia Dei est quidem unum idemque cum sua essentia, et si nos cognosceremus in quo consistat Dei existentia, cognosceremus utique etiam suam essentiam; sed nos ex creaturis cognoscimus simpliciter *Deum esse*, id est veritatem hujus propositionis, non autem *naturam hujus existentiae.* Ergo etiam absque cognitione essentiae Dei, ex creaturis possumus *certo* cognoscere Deum *existere;*

Ad 4) Deus superat quidem omnem sensum, sed ejus *effectus* ex quibus existentia sua demonstratur, *sunt sensibiles.* Atqui intellectus noster per res a Deo creatas, quae sunt *sensibiles*, demonstrat *Deum esse.* Ergo existentia Dei ex creaturis potest demonstrari;

Ad 5) Nihil posset demonstrari ex creaturis de Deo, si *nullo modo* extaret conceptus *commu-*

nis Deo et creaturis. Atqui licet nullus sit conceptus communis *univoce*, extat conceptus communis *analogice*, quod, ut patet ex conceptu *entis*, praedicato de suis inferioribus, sufficit ad formandam veram demonstrationem. Ergo vere demonstrari potest, Deum esse, ex existentia creaturarum.

§ 3. — *Quomodo Dei existentia demonstratur.*

Q. Quae sunt argumenta, quibus Dei existentia demonstratur?

R. Argumenta quibus Dei existentia demonstratur, distribui solent in tres classes, nempe in: *metaphysica*, *physica* et *moralia*.

Q. Quaenam dicuntur argumenta *metaphysica?*

R. *Metaphysica* dicuntur illa argumenta, quae formantur *a ratione ex rebus visibilibus* existentibus et ex *principio causalitatis*. Dicuntur autem metaphysica non quia procedunt a priori, quod esse impossibile probatum est, sed quia *habent certitudinem metaphysicam*, sive *absolutam* sive *hypoteticam*.

Q. Quod autem dicitur argumentum *physicum?*

R. Argumentum *physicum*, quod dicitur etiam *physico-theologicum* nominatur illud, quod desumitur ex *miro ac pulcherrimo ordine*, qui in mundo hoc visibili conspicitur.

Q. Quod denique dicitur argumentum *morale?*

R. Argumentum *morale* dicitur illud quod deducitur ex communi omnium populorum, omniumque aetatum *consensu* in hac veritate profitenda.

Q. Quaenam sunt argumenta *metaphysica quae afferuntur a S. Thoma* ad probandam Dei existentiam?

R. Argumenta metaphysica afferuntur a S. Thoma *quatuor*, quorum primum deducitur *ex motu* qui conspicitur in mundo et sic procedit: Evidens est, dari in rebus naturalibus ac mundanis motum mutationemque rerum. Atqui omne quod movetur *ab alio movetur*, et omne quod de potentia reducitur in actum, reducitur ab ente *in actu*, quum nihil dare valeat quod non habet. Ergo rerum omnium motus et mutatio *exigit aliquod ens* quod ita sit in actu, ut nullo modo sit in potentia; nam secus moveretur ab alio, et sic sine fine, ita ut initium motus haberi non posset, quum actus debeat praecedere potentiam, ut id quod est in potentia moveatur ad actum. Illud autem ens quod est *solum in actu et nullo modo in potentia*, est *primum movens immobile*, et hoc ens dicitur *Deus*.

Q. Quodnam est *alterum argumentum?*

R. Alterum argumentum desumitur *ex ordine causarum efficientium* quae videntur in rebus mundanis, et sic formatur: In rebus sensibilibus videmus ordinem esse causarum efficientium, *nihil autem potest esse causa suiipsius*, nam secus esset prius seipso, quod est impossibile. Sed in causis efficientibus ordinatis, quarum una procedit ab alia, *nequit procedi in infinitum*. Ergo existit aliqua causa efficiens *prima*, quam vocamus *Deum*.

Q. Quodnam est *aliud argumentum metaphysicum?*

R. Aliud argumentum deducitur ex rebus quae sunt *possibiles et contingentes in mundo*, et ita procedit: In rebus sensibilibus videmus quaedam, quae sunt *possibilia esse* et *non esse*, quia generantur et corrumpuntur. Atqui haec possibilitas et contingentia rerum existentium *exigit ens absolute necessarium*, nam si omnia essent possibilia et contingentia, nihil posset unquam existere, quum ens possibile et contingens *non possit sibi ipsi vel aliis dare existentiam.* Ergo existit ens absolute necessarium et *causa existentiae* eorum, quae sunt possibilia et contingentia. Quod *ens necessarium dicitur Deus.*

Q. Quod est *aliud* etiam argumentum *metaphysicum?*

R. Est illud quod procedit ex *bono*, *vero* et *justo* plus vel minus perfecto quod invenitur in creaturis et sic enuntiatur: in rebus quae sunt in mundo invenitur *bonum*, *verum*, *justum* plus vel minus perfectum. Atqui haec supponunt necessario ens *optimum*, *verissimum*, *justissimum* a quo procedunt, nam omnia plus vel minus perfecta, *debent ultimo causari* ab eo quod est *perfectissimum* et hoc vocatur *Deus.*

Q. Numquid haec quatuor argumenta non possunt *reduci ad unum solum?*

R. Utique, et hoc unum argumentum, complectens generaliter omnia praedicta, ita exprimitur a *B. Alberto Magno:* « Deum esse ratio naturalis dictat, quae per effectum in cognitionem causae pervenit. Omne namque causatum indiget alio

ut sit, et iterum alio ut sit; et ita erit in infinitum procedere, vel erit ibi circulus, vel pervenietur ad aliquod, quod sit causa omnium. Circulus autem non est in rebus singulis: quoniam oporteret aliquid esse prius et posterius seipso; nec erit processus in infinitum, quia universitas causatorum tota causata est, sive finita sit sive infinita. Ergo indiget alio ut sit, quod erit extra universalitatem causatorum, et hoc Deus est, ex quo fluunt omnia ».

Q. Quod est autem argumentum *physico-theologicum?*

R. Argumentum *physico-theologicum* sic proponitur: In mundo, qui ex multitudine ac varietate etiam contrariorum entium constat, conspicitur admirabilis ordo ac mira pulchritudo. Atqui constans ordo ac pulchritudo in contrariis et dissonantibus stare non potest, nisi sit aliqua infinita atque independens intelligentia, quae omnia, etiam ea quae libero gaudent arbitrio, potuerit ordinare et ad communem valeat dirigere finem. Ergo existit talis infinita atque independens intelligentia, quae omnia ordinavit regit ac gubernat, quam nos Deum appellamus.

Q. Quomodo hoc argumentum exprimit S. Thomas?

R. S. Thomas (1) ita hoc proponit argumentum: Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant;

(1) Contr. gent., lib. I, c. 13.

sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non raro et a caso, sed semper vel in majori parte. Oportet ergo esse aliquid, cujus providentia mundus gubernatur; et hoc dicimus Deum ».

Q. Nonne hoc est argumentum *evidentissimum*, quod maxime *a SS. Patribus* celebratum fuit?

R. Hoc argumentum ut *evidentissimum* non solum a *SS. Patribus* sed etiam ab *ethnicis philosophis* saepissime fuit celebratum. Ex. gr. *S. Agustinus* sic loquitur (1): « Interroga pulchritudinem terrae, interroga pulchritudinem maris, interroga pulchritudinem dilatati et diffusi aeris, interroga pulchritudinem coeli, interroga pulchritudinem siderum, interroga solem fulgore suo diem clarificantem, interroga lunam splendore subsequentis noctis tenebras temperantem, interroga animalia, quae moventur in aquis, quae moventur in terris, quae volitant in aere... Interroga ista. Respondent tibi omnia: Ecce vide, pulchra sumus. Pulchritudo eorum, confessio eorum. Ista pulchra mutabilia quis fecit, nisi incommutabilis Pulcher? ».

Q. *Ethnicorum* autem quinam est praecipue mentione dignus?

R. Ethnicorum praecipue *M. Tullius Cicero*, hoc argumento saepissime usus est, ut ex. gr. (2): « Quid enim potest esse tam apertum, tamque per-

(1) Serm. ad popul. Serm. 24.

(2) De natur. Deor. lib. II, c. 3.

spicuum, quum coelum suspeximus, coelestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo haec reguntur?... Quod qui dubitet haud sane intelligo, cur non idem sol sit, aut nullus sit, dubitari possit. Quid enim est hoc illo evidentius?

Q. Quodnam est argumentum *morale?*

R. Argumentum morale procedit ex *communi hominum naturae consensu* et sic proponitur: Id quod in universali hominum fundatur natura, ad errorem nos impellere non potest. Atqui patet ex totius humani generis historia, populos omnes, etiam barbaros, de alicujus divini numinis existentia semper persuasos fuisse. Ergo *persuasio haec universalis, Deum esse, fundatur in natura humana*, ideoque falsa esse non potest.

Q. Quinam ethnicorum hoc factum universalis persuasionis de divini numinis existentia praeclare commemorat?

R. *Praeclara sunt de hoc verba Plutarchi* qui ita loquitur (1) : « Si terras obeas invenire possis urbes muris, litteris, legibus, domibus, opibus, numismate carentes, gymnasiorum et theatrorum nescias; urbem *templis, Deisque carentem*, quae *precibus, jurejurando, oraculo* non utatur, non bonorum causa *sacrificet*, non mala *sacris avertere* nitatur, *nemo unquam vidit* ».

Q. Numquid dici non potest, hanc universalem hominum persuasionem ortam fuisse *ex consuetudine* et hominum *praejudiciis?*

(1) **Adver. col. Epicur.**

R. Minime, nam veritas de divini numinis existentia, facillime ab homine cognoscitur, ideoque dicitur veritas *animo hominis naturaliter insculpta*, hoc est, veritas quae ex primis et notissimis veritatibus *naturaliter concluditur*, unde patet, persuasionem illam universalem hominum, *ab ipsa natura ortum habere*, nec tempore nec aliis quibuscumque contrariis, ab hominum animis evelli posse.

Q. Quibus elegantibus verbis *Cicero* idem expressit?

R. *M. Tullius Cicero* ita de hac universali persuasione scribit (1): « Quod nisi cognitum comprehensumque animis haberemus, non tam stabile permaneret, nec confirmaretur diuturnitate temporis, nec una cum saeculis aetatibusque hominum inveterare potuisset. Etenim videmus ceteras opiniones fictas atque vanas diuturnitate extabuisse... *Opinionum enim commenta delet dies: naturae judicia confirmat* ».

Q. Sed nonne extiterunt *homines*, qui existentiam divinitatis *negaverint?*

R. Utique, extiterunt nonulli homines moribus corrupti ac depravati qui atheismum professi sunt vel profitentur, sed per hoc non infirmatur argumentum, nam *athei monstra humanae naturae recte dici possunt*, ex monstris autem natura non est dijudicanda, *quum monstra exceptiones sint* quae confirmant regulam.

Q. Sed nonne infirmatur hoc argumentum eo quod,

(1) De nat. Deor. lib. II, cap. 3.

licet omnes populi numinis divini existentiam professi sint, multi tamen *falsas et absurdas de Dei natura opiniones admiserint?*

R. Minime, nam *consensus de divinitatis existentia vox est naturae*, opiniones autem absurdae de Dei natura *ab imbecillitate mentis humanae* sunt repentendae. Unde idem Tullius Cicero ait (1): « Ut porro firmissimum hoc afferri videtur, cur Deum credamus, quod nulla gens tam fera, nemo hominum tam sit immanis, cujus mentem non imbuerit Deorum opinio. Multi de Diis prava sentiunt; id enim *vitioso more effici solet; omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur* ».

Q. Quaenam opponuntur contra hanc doctrinam difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Creaturae omnes sunt effectus finiti. Atqui effectus finiti produci possunt a causis finitis. Ergo ex effectibus creaturarum non probatur existentia creatoris infiniti, seu Dei;

2) Si argumento metaphysico probatur Dei existentia, ex existentia mundi, tunc existentia Dei dependet ab existentia mundi. Atqui hoc est absurdum, ut ens improductum dependeat ab ente producto. Ergo ex existentia creaturarum non potest probari existentia Dei (Hegelius);

3) Argumentum metaphysicum converti potest in argumentum ontologicum S. Anselmi.

(1) Quaest. Tuscul. lib. I, c. 13.

Nam in hoc argumento dicitur, ens necessarium esse infinitum. Quod converti potest ita: Ens infinitum est necessarium id est necessario existit, quod nihil aliud est nisi ex notione entis perfectissimi inferre ejus existentiam. Ergo argumento metaphysico non probatur Dei existentia;

4) Deus demonstratur argumento metaphysico ut bonum infinitum. Atqui si unum contrariorum fuerit infinitum, aliud necessario et totaliter destrueretur. Ergo si Deus est, nullum erit malum in mundo, quod patet esse falsum.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Omnes creaturae sunt quidem effectus finiti, sed non potuerunt omnes produci a causa finita, quia causa finita, non valet producere quidquam sine subjecto praejacente, et prout causa finita, ipsa etiam produci debuit. Licet igitur causa finita ex subjecto praejacente aliquem objectum singularem et determinatum producere possit, *impossibile tamen est, ut producat aliquam rem quoad totam suam substantiam.* Ex rebus *creatis* igitur necessario infertur *existentia infiniti creatoris Dei*, nam solius Dei est, nullo subjecto praejacente, rem ex nihilo producere;

Ad 2) Quum argumento metaphysico ex creaturis demonstretur existentia Dei creatoris, evidens est, *non existentiam* Dei, sed *cognitionem existentiae Dei quoad nos*, dependere a cognitione quam habemus de creaturis. Ergo absur-

ditas, quam objicit Hegelius, non est in argumento metaphysico sed *in mente sua propria*;

Ad 3) In argumento metaphysico, quo Dei existentia probatur, non dicitur ens infinitum esse necessarium, nec ens necessarium esse infinitum. Sed, quum alio loco a *reali existentia* entis necessarii deducitur ejus *infinitas*, existentia haec, *non assumitur ut idea* mentis sed ut *realis existentia*, quae probatur ex creaturis realiter existentibus;

Ad 4) Unum contrariorum quum fuerit infinitum totaliter destruit aliud in *eodem* subjecto, sed non in *diverso* subjecto. Ita *Deus excludit a se* omne malum quia est in se formaliter bonum infinitum. *Non* autem *excludit* omne malum a *creaturis*, quia non est agens *univocum*, communicans creaturis infinitam bonitatem sed *aequivocum* communicans eis *bonum limitatum*, quod consistere potest plus vel minus cum deficiente seu malo. Sed in hoc elucet maxime Dei potentia et bonitas, quod etiam *ex malis multa potest elicere bona.*

§ 4. — *De Atheis.*

Q. Quid intelligitur nomine *atheorum?*

R. Nomine *atheorum* propie intelliguntur homines *sine Deo*, seu homines qui Dei cognitione ac scientia carent.

Q. Quomodo *distingui* solent *athei?*

R. Athei distingui solent in *atheos practicos* et *atheos theoreticos?*

Q. Quinam dicuntur athei *practici* et qui athei *theoretici?*

R. Athei *practici* dicuntur ii, qui pessimam flagitiosamque vitam degentes, ita *se gerunt, quasi non existeret Deus*, supremus legislator et scelerum vindex, licet *ipsi Deum non ignorent*, nec verbis Dei negent existentiam. Athei vero *theoretici* dicuntur ii, qui ore et corde Deum *non confitentur.* Qui iterum in duas classes discernuntur nempe in *negativos* et *positivos.* Negativi dicuntur illi qui ad adultam pervenientes aetatem, *Dei cognitione destituuntur. Positivi* vero illi qui *Deum impie negant*, et sophistice *docere student, Deum non existere*, licet sciant et videant Deum ab hominibus adorari.

Q. Numquid dantur in hominibus athei *practici?*

R. Facta quae satis frequenter videmus, probant, *esse in mundo homines sceleratissimos, qui brutorum more vitam agunt*, omnesque divinas leges contemnunt nullamque profitentur religionem, ac si Deus non existeret. *Dantur igitur* inter homines *athei practici.*

Q. Suntne etiam in hominibus *athei theoretici negativi?*

R. Athei theoretici negativi *vix aut ne vix quidem inveniuntur* in mundo, nam quum homo ratione utens ad adultam pervenit aetatem, facillime Dei cognitionem assequi potest. Est enim haec cognitio tam facilis, ut ab ipsa natura animis insita atque insculpta dicatur. Unde merito ait S. Thomas: « Cognitio existendi Dei, dicitur

omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest perveniri ad cognoscendum Deum ».

Q. Quid vero dicendum de atheis *theoreticis positivis?*

R. Negari non potest, dari atheos theoreticos positivos, sed quum cognitio Dei sit tam facilis, ut inter communes ac naturaliter animis hominum insculptas veritates recenseatur, impossibile est ut aliquis homo, rationis compos, *bona fide* sibi persuadeat, Deum non esse. Est igitur ista falsa theoria de non existentia Dei effectus alicujus *passionis* aut praejudiciorum, quibus nonnulli homines imbuuntur, et ideo contra naturalem propriam rationem Deum negant.

Q. Quomodo intelligenda sunt verba aliquorum scriptorum qui unam vel alteram gentem *atheas* appellant?

R. Scriptores isti loquuntur vel de aliqua gente in qua major hominum pars vivebat *moribus efferatis*, ideoque gens ista deorum contemptrix dicebatur, vel de iis qui proprios deos colentes *aliorum populorum deos adorare noluerunt*, vel etiam de iis qui *unicum verum Deum adorantes*, multitudinem *falsorum deorum* non agnoscebant. De hoc ultimo testatur S. Justinus Martyr in sua Apologia pro Christianis ad imperatorem Antoninum Pium dicens: « Inde ortum est ut *athei* appellaremur. Atque *atheos* quidem nos esse confitemur, si de opinatis hujusmodi diis

agatur: secus, vero si de verissimo illo et justitiae et temperantiae ac ceterum virtutum Patre, nulla admixta vitiositate, *Deo* ».

Caput II. — de natura divina.

Q. Numquid *facile* est intellectui humano de Dei natura notitiam naturaliter acquirere?

R. Sicut Dei existentiam cognoscere facile est humano intellectui, ita val de *difficile* est de Dei natura rectam cognitionem habere. Nam Deus cognoscitur a nobis cognitione mediata, id est per res visibiles et finitas, quae ejus infinitae naturae imperfectissimam gerunt similitudinem.

Q. Quomodo igitur ex hac imperfectissima similitudine creaturarum potest natura divina a nostro intellectu cognosci?

R. Potest cognosci cognitione *imperfecta*, quod fit duplici via, id est vel *removendo* a Deo *imperfectiones* creaturarum, vel cognoscendo divinas perfectiones in *infinitum superare creaturarum perfectiones;* quae duplex via dicitur via *remotionis* et via *excessus.*

Q. Numquid cognoscentes ex creaturis *Deum esse*, non habemus simul cognitionem aliquam, *quid sit Deus?*

R. Per cognitionem existentiae Dei, intelligimus simul sub *confusa et generali notione* quid sit Deus, nam, ut dicit S. Thomas (1), « de nulla

(1) In Boet. de Trinit. qu. 6 a 3.

re potest sciri *an est* nisi quoquo modo de eo sciatur *quid est*, vel cognitione perfecta vel cognitione confusa ». Scimus itaque ex rebus visibilibus sub confusa et generali notione, Deum esse *primum movens immobile*, *actum purissimum*, *ens necessarium* et *improductum*, *gubernatorem sapientissimum rerum omnium*, *primam causam omnium existentium*.

Q. Quid igitur in hoc capite tractatur de Dei natura?

R. In hoc capite quatuor de Dei natura tractantur:

1) De Dei simplicitate;

2) De identificatione naturae divinae cum ejus subjecto et esse;

3) Quod Deus non venit in compositionem aliorum;

4) Quod Deus non est in aliquo genere.

§ 1. — *De Dei simplicitate.*

Q. Quidnam dicitur *simplex?*

R. *Simplex* dicitur illud, quod in se partibus caret. Simplicitas igitur est species quaedam unitatis, cui addit indivisibilitatem. *Unum* excludit multiplicitatem in actu, non autem in potentia, nam per divisionem fit multiplex; *simplex* autem excludit utramque multiplicitatem, tum in actu tum in potentia.

Q. Quid opponitur simplicitati?

R. Simplicitati opponitur *compositio*, seu partium concretio, quae etiam duplex est, scilicet *realis*, quae realiter partes habet ex quibus conflatur; et *rationis* quae tribuitur ei quod licet realiter

sit simplex et unum, tamen a mente nostra diversis conceptibus exprimitur, propter nostrum imperfectum cognoscendi modum.

Q. Quaenam est differentia inter compositionem realem et compositionem *rationis?*

R. Compositio realis denotat *imperfectionem in re*, ideoque non potest ullo modo praedicari de Deo. Compositio vero *rationis* indicat *imperfectionem in nostra mente*, ideoque cum divina simplicitate potest consistere.

Q. Quomodo S. Thomas docet, compositionem nostrae rationis in cognitione Dei non obstare divinae simplicitati?

R. S. Thomas (1) ita de hac re loquitur: « Nihil prohibet, intellectum nostrum intelligentem multa multipliciter, referri ad id quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret: et quando aliquid est magis simplex tanto est majoris virtutis et principium plurium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur ».

Q. *Quotuplex* potest esse simplicitas?

R. Simplicitas *duplex* distinguitur. Aliquid enim potest dici simplex per modum *actus*, totius et perfectionis; vel potest etiam dici simplex per modum *potentiae*, partis et imperfectionis. Unde *simplicitas abstracte et generatim sumpta*, in suo conceptu formali, *non exprimit perfectionem neque imperfectionem.*

(1) Contr. gent., lib. II, c. 14.

Q. Quaenam autem est relatio perfectionis inter simplex et compositum?

R. « Ubi perfecta bonitas », ait S. Thomas, « in uno simplici invenitur, simplex est nobilius quam compositum: quando autem e contrario simplex est imperfectum, tunc compositum est nobilius, quam simplex, sicut homo nobilior est terra ».

Q. Quotupliciter potest sumi vocabulum *creatura*?

R. Vocabulum creatura dupliciter sumi potest, vel *proprie* vel *improprie.*

Q. Quid significat vocabulum creatura *proprie* sumptum?

R. Significat id quod per se *efficitur* et *causatur a Deo* ut terminus suae actionis creatricis, seu significat substantiam *singularem ac existentem.* Accidentia enim per se non creantur sed cum substantia comproducuntur et concreantur. Item dicendum de partibus essentialibus rei, nempe de materia et forma, quae subsistunt non per se, sed ratione compositi.

Q. Quid autem significat vocabulum creatura *improprie sumptum?*

R. Creatura improprie sumpta, significat quamcumque realitatem causatam, sive sit per se creata, sive sit concreata, id est creatura dicitur *quiquid in rebus est extra Deum*, sive sit pars, sive totum, sive actus, sive potentia, sive substantia, sive accidens etc.

Q. Numquid *Deus* est *simplex*?

R. Causa prima omnium rerum, scilicet Deus, *perfectissina gaudet simplicitate*, quae a se excludit

omnem realem compositionem. Omnes autem res a Deo productae realiter compositae sunt.

Q. Quomodo probatur Deum perfecta gaudere simplicitate?

R. Probatur ita argumentis S. Thomae: Omne compositum:

1) Est posterius saltem natura suis componentibus, et ab eis dependens, nam simplicius est prius in se quam in unione cum aliis ad compositionem tertii;

2) Habet causam, nam quae secundum se diversa sunt, non conveniunt in unum, nisi per causam ea adunantem;

3) Constat ex potentia et actu, nam vel una pars est actus respectu alterius, vel omnes sunt in potentia respectu totius;

4) Est aliquid quod non convenit alicui suarum partium, nam totum non potest esse idem ac pars. Atqui haec quatuor enumerata pugnant cum prima omnium causa, in qua nulla possibilitas esse potest. Ergo in Deo nulla potest esse compositio.

Q. Quomodo *uno* simplici *argumento* complectantur a S. Thoma omnia praecedentia.

R. S. Thomas (1) ita rem hanc demonstrat simpliciter: « Illud ens quod omnia entia facit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu absque aliqua potentiae permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia,

(1) QQ. DD. De Pat. qu. 7 a 1.

oporteret aliud ens prius esse per quod fieret actu. In omni autem composito quacumque compositione, oportet potentiam actui commisceri... et sic nullum compositum potest esse actus primus. Impossibile ergo est, Deum compositum esse: unde oportet ut sit omnino simplex ».

Q. Quomodo autem probatur, *nullam creaturam esse simplicem?*

R. Probatur ex eo quod de ratione cujuslibet creaturae est, ut saltem componatur:

1) De essentia et existentia, nam quidditas creaturae non est suum esse;

2) Ex substantia et accidente, nam in omnibus creaturis potentiae operativae sunt accidentia realiter distincta ab essentia;

3) Ex determinabili et determinativo, nam omnis creatura est in genere. Ergo simplicitas quae est per modum perfectionis, nulli creaturae competere potest.

Q. Quaenam huic doctrinae opponuntur difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Multiplices effectus non possunt procedere ab una causa simplicissima. Atqui multiplices effectus procedunt a Deo. Ergo Deus non est simplicissimus;

2) Diversae propositiones non synonymae efformantur de Deo. Atqui ens de quo diversae, non synonymae propositiones formari possunt, non est perfecte simplex. Ergo Deus non est perfecte simplex;

3) Omne quod differt ab alio compositum est. Atqui Deus differt ab omnibus aliis rebus. Ergo Deus non est simplex;

4) Quodcumque habet praedicata superiora est compositum. Atqui Deus habet praedicata superiora. Ergo Deus non est simplex.

5) Ens simplicissimum est esse formale omnium rerum. Atqui Deus non est esse formale omnium rerum. Ergo Deus non est ens simplicissimum;

6) Si Deus esset simplicissimus, cognito Deo cognoscerentur simul omnia ejus attributa. Atqui hoc minime verificatur. Ergo Deus non est simplicissimus;

7) Si Deus esset simplex totus comprehenderetur a beatis. Atqui Deus totus non comprehenditur a beatis. Ergo Deus non est simplex;

8) Deus se habet in ratione diversarum causarum. Atqui quod se habet in ratione diversarum causarum est compositum. Ergo non est in Deo perfecta simplicitas.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Multiplices effectus non possunt procedere ab uno simplicissimo, si is agit necessario et ut causa univoca. Atqui Deus operatur extra se non necessario sed libere, et non producit in creaturis aliquid omnino sibi simile, sed quaelibet creatura est similitudo deficiens et imperfecta divinae bonitatis. Ergo in creaturis non exprimitur tota causalitas sua, et quum Deus sit om-

nipotens, creare potest sine termino. Hoc autem non prohibet, quominus sit simplicissimus;

Ad 2) Diversae propositiones, non synonymae efformantur de Deo ab intellectu nostro, propter intellectus nostri debilitatem, sed omnes istae propositiones, exprimunt unam eamdemque realitatem. Atqui si res de qua formantur diversi conceptus, est una eademque realitas, ex diversis conceptibus intellectus nostri, non sequitur, rem esse compositam. Ergo Deus non est ens compositum sed simplicissimum;

Ad 3) Omne quod differt ab alio per differentiam componentem, compositum est ex determinabili et determinante. Sed Deus non differt a creaturis per differentias componentes, quia Deus diversus est a creaturis toto suo esse. Atqui quod per totam realitatem differt ab alio, non est compositum. Ergo Deus est ens simplicissimum. Unde S. Thomas monet, Deum potius dicendum esse *diversum* a creaturis, quam ab illis *differre*, quia proprie et stricte loquendo, quae dicuntur *differre*, in aliquo praedicato *conveniunt*, quod de ipsis dicitur secundum rationem omnino eamdem;

Ad 4) Deus habet quidem praedicata superiora *analogica*, sed *non univoca*. Atqui ens quod habet praedicata superiora analogica non est compositum. Ergo Deus non est ens compositum sed simplicissimum. Praedicatum enim superius relate ad aliquod subjectum dicitur illud, quod praedicatur *tum de illo subjecto*, tum de *aliis*, ex. gr. Deus intelligit. Hoc praedicatum *intelligit*,

quod tribuitur Deo, tribuitur etiam creaturis, et si esset *univocum*, denotaret *compositionem* in Deo, nam Deus conveniret in intelligendo univoce cum creaturis. Atqui *nihil praedicatur univoce de Deo* et de creaturis, quum Deus infinite superet omnem creaturam; sed praedicatur tantum *analogice* secundum quamdam proportionem quae invenitur inter ens simplicissimum et entia composita;

Ad 5) Ens simplicissimum *per modum abstractionis* est quidem formale omnium rerum, sed non ens simplicissimum *per modum subsistentiae*. Atqui Deus est ens simplicissimum per modum subsistentiae, ergo non est formale omnium rerum. Non est igitur confundendum *esse divinum*, subsistens simplicissimum, cum simplici et imperfecto *esse formali omnium creaturarum;*

Ad 6) Si Deum cognosceremus secundum quod subsistit *in se*, cognosceremus utique simul etiam omnia Dei attributa. Atqui nos non cognoscimus Deum secundum quod subsistit in se, sed *mediantibus creaturis*, quae sunt similitudines Dei imperfectae. Ergo nonnisi secundum istas similitudines possumus ascendere ad aliquam cognitionem divinarum perfectionum. Quod non repugnat veritati, Deum esse ens simplicissimum;

Ad 7) Quum Deus sit simplex, comprehenditur quidem *totus* a beatis sed *non totaliter*. Ita solvit hanc difficultatem S. Thomas; nam

ex una parte Deus simplicissimus videri non potest nisi *totus*, ex alia autem parte, quum ab intellectu finito *non valeat comprehendi, non videtur totaliter*. Quod ita propriis verbis exprimit Doctor Angelicus (1): « Deus a beatis mente attingitur totus, non tamen totaliter, quia modus cognoscibilitatis divinae excedit modum intellectus humani in infinitum; et ita intellectus creatus non potest Deum ita perfecte intelligere, sicut intelligibilis est, et propter hoc non potest eum comprehendere »;

Ad 8) Deus se habet in ratione diversarum causarum, sed per *unam eamdemque realitatem*, non autem per diversas realitates. Nam Deus est causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, sed omnes istae causae in Deo terminantur in una eademque realitate. Unde S. Thomas (2) ait: « Per *unum et idem* Deus in ratione diversarum causarum se habet: quia per hoc quod est actus primus, est agens et est exemplar omnium formarum, et est bonitas pura, et per consequens est omnium finis ».

§ 2. — *De identificatione naturae divinae cum ejus subjecto et esse.*

Q. Numquid ex perfecta simplicitate Dei jam non sequitur identitas naturae suae divinae cum ejus subjecto et esse?

(1) QQ. DD. De Pot. qu. 7, a. 1, ad 2.
(2) QQ. DD. De Pot. qu. 7, a. 1, ad 3.

R. Utique, nam perfecta simplicitas omnem excludit compositionem, etiam compositionem naturae et subjecti, atque compositionem essentiae et existentiae.

Q. Curnam igitur haec quaestio separatim tractatur?

R. Quaestio haec separatim tractatur, ut melius adhuc demonstretur ratio divinae simplicitatis, et error contrarius confutetur.

Q. Quinam docuit errorem contrarium?

R. Tempore S. Bernardi errorem hunc docuit *Gilbertus Porretanus* asserens, *Deum non esse suam Deitatem.* Error hic damnatus fuit in Concilio Remensi, et refutatus a S. Bernardo.

Q. Quomodo S. Bernardus arguit contra istum errorem?

R. S. Bernardus (1) ita arguit: « Divinitate, inquiunt, Deus est, sed Divinitas non est Deus... Sed si Deus non est, quid est? Aut enim Deus est, aut aliquid quod non est Deus, aut nihil. Etenim non dabis, Deum esse, sed ne nihilum quidem, ut opinor, dabis, quam usque necessariam Deo esse fateris, ut non modo absque ea Deus esse non possit, sed ea sit. Quod si aliquid est, quod non est Deus, aut minor erit Deo, aut major, aut par. At quomodo minor, qua Deus est? Restat, ut aut majorem fatearis aut parem. Sed si major, ipsa est summum bonum non Deus: si par, duo sunt summa bona non unum, quod utrumque catholicus refugit sensus ».

(1) Serm. 80, in Cant. Cant.

Q. Ubinam invenitur *compositio subjecti* et *esse*, at compositio *essentiae* et *esse?*

R. Compositio *subjecti* et *esse* invenitur in substantiis compositis ex *materia* et *forma*, sicut supra, quum sermo de principio individuationis fuit, demonstratum est; compositio autem *essentiae* et *existentiae* invenitur in *omnibus* quibuscumque *creaturis*, etiam in *formis separatis*.

Q. Quomodo directe demonstratur, in Deo *naturam et subjectum* unum idemque esse?

R. Demonstratur ita: Quidditas seu essentia, quae non praedicatur per identitatem de supposito seu subjecto singulari, non est singularis et individuata per se ipsam sed ratione subjecti, in quo tamquam forma recipitur, ideoque multiplicabilis est numerice in eadem specie ad multiplicationem subjecti, cui comparatur ut pars formalis; et sic albedo non praedicatur de albo nec humanitas de homine. Atqui essentia divina est per se *singularis* et *individua*, quum hoc proprium sit etiam formarum separatarum. Ergo *Deitas identificatur cum Deo*, seu Dei *essentia idem* est ac ejus *subjectum*.

Q. Quomodo autem demonstratur, in Deo *essentiam* identificari cum sua *existentia?*

R. Essentiam in Deo identificari cum sua existentia, seu Deum esse ipsum esse subsistens, demonstratur *tripliciter*:

1° Ex eo quod Deus est ens necessarium;

2° Ex eo quod est prima causa;

3° Ex eo quod est actus purus.

Q. Quomodo demonstratur ex eo quod Deus est *ens necessarium?*

R. Demonstrantur ita: Deus necessario existit. Atqui necessitas absoluta existendi, non potest esse in ente, in quo essentia *componit* cum suo *esse*. Ergo in Deo non datur realis distinctio inter *essentiam* et *actum essendi* seu *existentiam*. Minor probatur ex eo quod si esse non est sua quidditas, sed ipsi conjunctum, tum tria contingere possunt:

1) Quod tale *esse* dependeat ab essentia; vel

2) Quod tum *esse* tum essentia dependeant ab extrinseca causa; vel

3) Quod quidditas dependeat ab *esse*. Atqui primum et secundum est contra rationem entis necessarii; nam quod dependet ab alio non est per se necessarium. Si tertium admittatur, quidditas accidentaliter advenit illi *esse* necessario; nam omne quod consequitur *esse* rei, accidentaliter ipsi advenit. Ergo in ente quod per se necessario est, essentia seu quidditas non componit cum actu essendi, sed est ipsum *esse* (1).

Q. Quomodo probatur idem ex eo quod Deus est causa prima?

R. Probatur ita: *Esse* causae primae non potest causari neque a principiis essentialibus neque a causa extrinseca, quia secus vel causaret antequam esset, vel causaretur ab alio, quod

(1) Cfr. S. Thom. Contr. gent.

utrumque repugnat causae primae. Atqui *esse* quod non est essentia ipsa debet esse causatum, vel a principiis essentialibus vel ab agente extrinseco. Ergo Dei *esse* quod non est causatum ullo modo, est ipsa ejus essentia.

Q. Quomodo demonstratur idem ex eo quo Deus est actus purus?

R. Demonstratur hoc modo: « Ostensum est », inquit S. Thomas (1), « quod Deus est actus purus absque alicujus potentialitatis permixtione. Oportet igitur quod ejus essentia sit ultimus actus, nam omnis actus qui est circa ultimum est in potentia ad ultimum actum. Ultimus autem actus est ipsum *esse*... Oportet igitur quod essentia divina, quae est actus purus et ultimus, sit *ipsum esse* ».

Q. Quaenam igitur est differentia inter *esse Dei* et *esse creaturarum?*

R. Ex iis quae demonstrata sunt potest *Deum solum* dici posse *ipsum esse* convertibiliter, quia haec propositio Deus *est*, est adequate idem in subjecto et praedicato. Nulla autem creatura dici potest suum *esse*, quia in creaturis *esse* est forma non subsistens, sed inhaerens et recepta in subjecto seu in essentia. Forma autem recepta in subjecto non praedicatur de subjecto convertibiliter; nam multiplicari potest ad multiplicationem subjecti. Unde essentia divina est *ipsum esse subsistens*, et non subjectum actus

(1) Opusc. Compend. theol. cap. 11.

essendi; essentia vero creaturae est *subjectum* habens *esse*. Hinc *esse* divinum non est multiplicabile, nam est individuatum per se ipsum; esse vero creaturae multiplicabile est, quia individuatur per subjectum, id est per essentiam in qua recipitur.

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Idem non potest simul esse notum et ignotum. Atqui Dei *esse* est nobis notum, essentia autem ignota, unde si esse Dei et essentia ejus essent idem, idem esset nobis simul notum et ignotum, quod est impossibile. Ergo *esse* Dei non est idem cum sua essentia;

2) *Esse* unius rei est diversum ab *esse* alterius, non quia est *esse* sed quia est in tali natura receptum. Atqui *esse* divinum est diversum ab *esse* ceterorum. Ergo est receptum in sua essentia;

3) *Esse* quod non est receptum in aliqua essentia, est *esse* indeterminatum. Atqui *esse* indeterminatum non potest Deo attribui. Ergo *esse* divinum debet esse receptum in sua essentia;

4) Omnis propositio in qua idem per se praedicatur, est per se nota. Atqui si Deus, est suum *esse* in hac propositione *Deus est*, idem de se praedicatur, non tamen haec propositio est per se nota. Ergo non est idem Dei essentia et *esse*.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Dei *esse* seu existentia nota est nobis ex ejus effectibus quoad *factum*, seu quod *est;* ignota autem quoad *naturam* seu *quid est.* Atqui, quum nesciamus perfecte tum de existentia, tum de essentia Dei *quid sit*, non repugnat, existentiam Dei unum idemque esse cum sua essentia;

Ad 2) Si agitur de *esse* non per se subsistenti, tunc esse rei unius distinguitur ab *esse* alterius eo quod recipitur in tali natura, sed non quando agitur de *esse* per se subsistenti. Atqui *esse* divinum est per se subsistens, ideo diversum est ab *esse* ceterorum, non quia in tali natura receptum est, sed est divinum per se ipsum *tota sua realitate;*

Ad 3) *Esse* indeterminatum, quia non receptum in essentia, potest dici dupliciter, scilicet *privative* et *negative.* Primum dicitur per modum *potentiae* et imperfectionis et hoc non potest tribui Deo. Secundum dicitur per modum *actus* et perfectionis et negat limites; hoc potest tribui Deo, quia est per se subsistens, est actus purissimus, complectens in sua simplicissima realitate perfectiones infinitas, seu omnes essendi nobilitates. Atqui tale *esse* tribuitur Deo. Ergo tale *esse* non est receptum in essentia, sed est idem cum ipsa essentia divina;

Ad 4) Omnis propositio in qua idem de se praedicatur est per se nota vel *quoad se* tantum, vel etiam *quoad nos.* Atqui haec propositio *Deus est*

licet sit nota per se *quoad se*, non tamen est per se nota *quoad nos*, quia nos per se terminos non cognoscimus, sed per effectus et ratiocinando ad hanc cognitionem pervenimus. Ergo licet propositio Deus est, non sit *quoad nos* per se nota, tamen *esse* divinum identificatur cum sua essentia.

§ 3. — *Deus non venit in compositionem aliorum.*

Q. Numquid extiterunt philosophi, asserentes Deum venire in compositionem aliorum?

R. Inter veteres, *Stoici* docuerunt, Deum esse animam mundi, mundum autem esse *animal intelligens*, sapientia praeditum. Alii autem posteriores, asserebant Deum esse *causam materialem*, alii vero causam *formalem* omnium rerum. Pantheistae autem, tum veteres tum recentes, confundentes Deum cum esse communi et formali omnium rerum, docuerunt, *omnia esse unicum ens*, atque unicam substantiam; quorum philosophorum caput fuit *Baruch Spinoza.*

Q. Quinam fuerunt alii Pantheistae similem profitentes errorem?

R. Fuerunt *Pantheistae transcendentales* cum duce *Heghelio*, affirmantes Deum esse ens commune et impersonale, in quo omnia sive subjectiva et idealia, sive objectiva et realia, sunt unum idemque. In Italia vero hanc Heghelii doctrinam secutus est inter alios etiam *Antonius Rosminius*, in eo quod posuit, *ens* de Deo et de rebus creatis *univoce* praedicari, et docuit *esse* ideale,

seu initiale, quod juxta illum est ipsum *esse* Verbi divini, praecisa subsistentia, non differre ab *esse*, quo quaelibet creatura constituitur *ens*. Unde logice concludit, *esse* creaturarum in creatione *non fieri* a Deo sed *poni* tantum, et pereunte creatura, non perire ejus *esse*, sed divelli ab ipsa.

Q. Quomodo demonstratur contra istos errores, Deum non esse formale omnium rerum, neque in aliorum compositionem venire?

R. Demonstratur ita: Si Deus esset esse formale omnium rerum, haec sequerentur:

1) Deus esset maxime compositus compositione cum aliis, neque esset ipsum esse subsistens quia subsisteret in composito;

2) Esse divinum esset determinatum ad naturas praedicamentales substantiae et accidentis, juxta quod esset formale vel substantiae vel accidentis;

3) Omnes creaturae haberent infinitam essendi perfectionem, et omnia essent unum idemque, quia omnia haberent unicum actum essendi. Atqui haec omnia sunt evidenter falsa. Ergo Dei esse diversum est ab esse formali ceterorum et diversum est per se ipsum, scilicet per suam puritatem.

Q. Potestne etiam directe idipsum probari?

R. Utique, directe probatur hoc modo: Quod est commune multis non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione, sicut ex. gr. homo non est aliquid praeter individua humana, nisi in intel-

lectu, qui apprehendit essentiam abstractam a principiis individuantibus. Atqui Deus, ens reale et subsistens, est primum principium et causa effectrix omnium rerum realiter existentium. Ergo Deus non potest confundi cum *esse communi* omnium rerum.

Q. Quaenam opponuntur huic veritati difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Deus est in omnibus rebus. Atqui quod est in alio, componit cum eo. Ergo Deus est *esse* formale omnium;

2) Juxta S. Dionysium (1) Deitas est *esse* omnium. Atqui esse ingreditur compositionem rei. Ergo Deitas est in compositione omnium;

3) *Esse* Dei est simplicissimum. Atqui *esse* simplicissimum est *esse* commune omnium. Ergo *esse* Dei est commune omnium;

4) *Esse* Dei est *esse*, cui nulla fit additio. Atqui *esse* cui nulla fit additio, est *esse* commune et universale. Ergo *esse* Dei est commune et universale.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Ad 1) Deus est quidem in omnibus rebus, sed non ut causa formalis, id est, non ut aliquid rei, sed est ut causa efficiens et conservans, id est ut causa omnino diversa a re;

Ad 2) Deus dicitur *esse* omnium rerum eo sensu, quatenus est causa efficiens et exemplaris omnium rerum, quae habent esse participatum

(1) Coelest. hier. c. 4.

a prima causa, quae est ens per essentiam. Non igitur *esse* Dei, sed *esse* participatum, id est *esse* a Deo creatum, ingreditur compositionem rei creatae;

Ad 3) Dei *esse* est quidem simplicissimum, sed per modum perfectionis et subsistentiae, non autem per modum imperfectionis et abstractionis. Atqui *esse* simplicissimum, per modum perfectionis et subsistentiae non est *esse* commune;

Ad 4) Deus est quidem *esse*, cui nulla fit additio, sed eo sensu quod *esse* Dei ita est perfectum ut ipsi nulla additio fieri possit; non autem eo sensu quod sit imperfectum, et quod ipsi possit fieri quaecumque additio. Atqui *esse* commune et universale est imperfectum, non habens quidem additionem sed cui quaecumque additio fieri potest. Ergo *esse* commune et universale non est confundendum cum *esse* Dei, quod est absolute perfectum, perfectione infinita.

§ 4. — *Deus non est in aliquo genere.*

Q. Quales compositiones excluduntur a Deo?

R. A Dei simplicitate excluduntur omnes quaecumque compositiones, non solum reales sed etiam intentionales.

Q. Quaenam dicuntur compositiones reales?

R. Compositiones reales dicuntur illae, quae inveniuntur in substantiis existentibus, tum visibilibus, ut compositio materiae et formae, naturae et subjecti; tum in substantiis invisi-

bilibus, ut compositio essentiae et existentiae, substantiae et accidentis.

Q. Quae autem dicitur compositio intentionalis?

R. Compositio intentionalis est illa, quae coalescit ex genere et differentia ac format species.

Q. Numquid compositio intentionalis ex genere et differentia, non est in mente tantum et consequenter, numquid simplicitas non potest consistere cum tali compositione intentionali?

R. Simplicitas perfectissima Dei excludit etiam intentionalem compositionem ex genere et differentia; quia licet compositio sit secundum intentionem, tamen in eo quod ponitur in genere, supponit compositionem realem, nam genus sumitur a potentia, differentia autem sumitur ab actu. Quum autem Deus sit *actus purissimus*, nullam habet potentiam et consequenter non potest poni in aliquo genere.

Q. Quidnam dicitur *genus?*

R. *Genus* dicitur determinatio quaedam entis, seu peculiaris essendi modus.

Q. Quae sunt rationes, quibus generaliter esse determinari potest?

R. Rationes istae reducuntur ad decem, ex quibus suprema rerum genera oriuntur, et ab Aristotele dictae sunt *categoriae* seu *praedicamenta*, de quibus in logica sermo fuit.

Q. In quonam igitur invenitur aliqua de istis rationibus quibus esse rei determinatur ad genus?

R. Ratio determinans esse ad aliquod genus, est in aliqua potentia seu in subjecto, in quo esse

recipitur, quocum componitur, et quod efficit ut sit aliquid, habens *esse*, seu compositum ex aliqua quidditate et actu essendi.

Q. Numquid possibile est, ut in Deo sit *esse* determinatum ad aliquod genus?

R. Non est possibile, nam in Deo nulla est potentia sed Deus est actus purissimus, complectens in sua simplicissima realitate infinitas essendi nobilitates, possidens modo eminenti omnes perfectiones quae in creaturis inveniuntur, ideoque ad determinatum essendi modum nempe ad genus, restringi non potest.

Q. Quomodo distinguitur *genus?*

R. *Genus* distinguitur in metaphysicum et logicum.

Q. Quodnam dicitur genus *metaphysicum* et quod *logicum?*

R. Genus *metaphysicum* dicitur illud quod invenitur in *re ipsa*, generice determinata et in multis, specie differentibus extra intellectum existens; *logicum* autem consistit in intentione mentis, efformantis aliquod praedicatum, commune multis, specie differentibus.

Q. Quotupliciter potest aliquid dici esse in genere?

R. Dupliciter potest aliquid dici in genere nempe *directe et formaliter* vel *reductive.*

Q. Quae dicuntur esse in genere *directe et simpliciter* et quae *reductive?*

R. *Directe et simpliciter* dicuntur esse in genere *essentiae seu quidditates completae*, quae logice considerari possunt vel ut genus generalissimum, uti est notio *substantiae*, vel ut *species aliqua*

contenta sub genere. *Reductive* autem dicuntur esse in genere vel 1) *partes quidditatis compositae*, ut *materia prima* et *forma substantialis*, quae pertinent reductive ad genus substantiae, vel 2) *principium alicujus praedicamenti*, sicut *unitas* relate ad quantitatem discretam, et *punctum* ad quantitatem continuam, vel 3) *privatio*, quae reducitur ad genus sui habitus.

Q. Quaenam sunt sententiae auctorum de Deo, utrum sit ponendus sub genere an non?

R. *Gabriel Biel*, *Gregorius Ariminensis* et generatim *Nominales*, quibus consentit *Rosminius*, asserunt Deum directe pertinere ad praedicamentum et esse sub genere. Quam sententiam *Toletus* dicit periculosam et quasi erroneam ita arguens: Quidquid sub genere ponitur est aliquo modo compositum. Atqui Deus non est compositus. Ergo non est sub genere. Propositio minor est de fide; propositio autem major, ait *Toletus*, apud mediocres Logicos est certissima; nam si aliquid est sub genere, per differentiam contrahentem fit illo genere inferior.

Q. Quaenam vero est sententia aliorum Doctorum?

R. Sententia communis probatorum Doctorum quorum dux est *S. Thomas* docet, *Deum non esse sub genere*. Omnes ad hanc perveniunt conclusionem, licet non omnes ex iisdem eam deducant principiis. Nam *S. Thomas* deducit hanc conclusionem ex eo quod nihil praedicatur de Deo et de creaturis *univoce*, quia *ens* in Deo denotat *ipsum esse subsistens et irreceptum*, in creaturis

vero significat id quod habet esse *receptum in aliquo subjecto*. Ex quo concludit, *substantiam* non praedicari univoce tamquam genus de Deo et de creaturis, quia *substantia* quae est genus habet *esse* aliud a sua quidditate, nam quidditate convenit cum aliis, differt autem per *esse*. Scotus autem ejusque sectatores, licet fateantur Deum non esse in genere substantiae, tamen negant in creaturis, esse realem distinctionem inter *quidditatem* et *esse*.

Q. Quomodo igitur probari potest, Deum non esse in genere?

R. Probari potest ita: Si Deus esset in genere, esset aut genus generalissimum, aut species quaedam contracta per differentiam. Atqui neutrum dici potest; nam si admitteretur primum, tunc Deus praedicaretur de omnibus quae sub illo genere sunt quod est absurdum; neque admitti potest secundum, quia id ex quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad id ex quo sumitur genus ut *actus ad potentiam* quia actuat et determinat genus, sed *in Deo nulla est potentia*, quum sit actus purissimus. Ergo Deus nequit poni in aliquo genere.

Q. Sed nonne Deus potest esse in genere *reductive*?

R. Neque reductive potest Deus dici esse in genere. Nam principium quod reducitur ad aliquod genus, rationem partis habet relate ad illud genus, ultra quod non se extendit; sicut punctum relate ad quidditatem continuam et unum ad quidditatem discretam, quae sunt sicut pars

et non excedunt genus quidditatis. Atqui Deus est simplicissimus, per modum actus et totius, est principium effectivum totius *esse* et perfectionis omnium rerum. Ergo nullo modo potest dici Deus principium reductum ad aliquod genus.

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Quodcumque habet praedicata superiora est in genere. Atqui Deus habet praedicata superiora. Ergo est in genere;

2) Deus differt genere ab omnibus creaturis. Atqui qui differt genere est in aliquo genere. Ergo Deus est in aliquo genere;

3) Omne quod definitur est in genere. Atqui Deus definitur actus purus. Ergo Deus est in genere;

4) Omne quod praedicatur de aliquo *quod quid*, et est in plus, vel dicitur ut species vel ut genus. Atqui omnia quae praedicantur de Deo essentialiter, et aliis etiam conveniunt. Ergo praedicatur de Deo ut species vel ut genus et ideo Deus est in genere;

5) Deus est omnium substantiarum mensura. Atqui unum quodque mensuratur per aliquod sui generis. Ergo Deus est in genere substantiae;

6) Deus quum non sit accidens, est substantia. Atqui si est substantia, ponitur ut genus. Ergo Deus est in genere;

7) Deus differt a creaturis, ideoque habet

differentiam. Atqui quod habet differentiam est in genere. Ergo Deus est in genere.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Quod habet praedicata superiora *univoca*, est in genere. Atqui Deus licet praedicata habeat superiora, non tamen habet *univoca* sed *analoga*, ita ut nullum praedicatum sic superius sit Deo, ut possit univoce dici de aliis. Ergo Deus non est in genere;

Ad 2) Deus ita diversus est ab omnibus creaturis genere, ut sit *extra* et *supra* omne genus, non vero ita ut sit in aliquo genere. Atqui quod est *extra* et *supra* omne genus, non est in genere. Ergo Deus non est in genere;

Ad 3) Omne quod definitur definitione *propria dicta*, i. e. per genus proximum et differentiam specificam, debet necessario esse in genere. Quod autem non definitur proprie, sed declaratur aliquo modo, quia vel est de primis simplicibus per abstractionem, ut *ens* et *substantia*, vel quia est simplex per subsistentiam ut *Deus*, non est in genere. Atqui Deus est simplicissimus per subsistentiam. Ergo non est in genere;

Ad 4) Quod praedicatur de aliquo essentialiter et in plus, dicitur ut species vel genus si praedicatio est *univoca*, non autem, si est *analoga*. Atqui de Deo praedicatur ut praedicatio *analoga*. Ergo Deus non est in genere;

Ad 5) Deus est mensura substantiarum, non sicut mensura proportionata et determinata ac

aliquod praedicamentum, sed tamquam mensura *superexcedens omnia*, non solum in genere substantiae, sed in omnibus generibus ut sapientiae, virtutis etc. Atqui mensura quae excedit omne genus et ad quam omnia genera reducuntur, non est in genere. Ergo Deus non est in genere;

Ad 6) Licet Deus non sit *accidens*, non tamen est *substantia*, sicut *aliae substantiae creatae.* Distinctio enim entis creati, est in substantiam et accidens. Deus autem non est ens creatum, non pertinet igitur ad Deum haec divisio. Deus igitur proprie non dicitur *substantia*, quia substantia dicitur a substando, et denotat quidditatem, quae est aliud a suo *esse;* de Deo autem haec dici non possunt. Sed id tamen quod est *perfectionis* in substantia, ut *non esse in alio* et similia, potest dici de Deo, unde dicitur Deus *substantia*, super omnem substantiam creatam; ex quo patet *substantiam* dici de Deo *non univoce* sed *analogice;*

Ad 7) Deus differt, vel potius diversus est a creaturis, non tamen per differentiam componentem, sed per *totum suum esse* simplicissimum ac subsistens. Atqui quod est diversum ab aliis per totum suum esse, non est cum iis in genere. Ergo Deus non est in genere.

Caput III. — de divinae naturae perfectionibus.

Q. Unde hauritur a nostro intellectu aliqua cognitio divinae naturae perfectionum?

R. Cognitio, licet imperfecta, perfectionum divinae naturae hauritur a nostro intellectu ex consideratione habitudinis Dei, ut causae primae, ad suos effectus id est ad creaturas.

Q. Quaenam igitur considerantur in habitudine Dei ad creaturas?

R. Considerantur:

1) Deum, ut primam causam omnium finitorum, esse infinitum;

2) In Deo esse aliquam similitudinem cum creaturis, juxta illud, *omne agens agit sibi simile;*

3) Propter illam similitudinem praedicari aliqua nomina de Deo et de creaturis;

4) Esse tamen nomen maxime Dei proprium;

5) Naturam Dei, ut causa prima omnium, esse unam, licet effectus sui sint multiplices.

Q. Quaenam ergo tractantur in hoc capite de divinae naturae perfectionibus?

R. Tractantur quinque, scilicet:

1) De Dei infinitate;

2) De divina similitudine;

3) De nominibus quae praedicantur de Deo et de creaturis;

4) De nomine maxime Dei proprio;

5) De divinae naturae unitate.

§ 1. — *De Dei infinitate.*

Q. Quid significat nomen *finiti* et *infiniti?*

R. Juxta *Aristotelem*, nomen *finiti* et *infiniti* initio usurpatum fuit ad designandam *quantitatis molem*. Sed quum in Deo quantitas minime reperiatur, nomen infiniti non proprie sed secundum translationem a mole quantitatis, ad magnitudinem perfectionis de Deo praedicatur.

Q. Quotuplici sensu dicitur aliquid infinitum?

R. Quum dupliciter dicatur quantitas, scilicet alia quantitas *molis* alia quantitas *perfectionis*, et quum prior dividatur adhuc in *continuam* et *discretam*, tripliciter dicitur finitum et infinitum, id est: *magnitudine*, *multitudine* et *perfectione*.

Q. Quonam sensu accipi potest *infinitum?*

R. De ratione infiniti est, ut *limites non habeat*, sed hoc sumi potest *dupliciter*, secundum diversam rationem tollendi fines, nempe vel *privative* vel *negative*.

Q. Quo sensu dicitur infinitum *privative*, et quo sensu *negative?*

R. Infinitum *privative* illud dicitur quod privatur finibus, rem unam ab alia distinguentibus, unde indistinctum remanet. Indicat igitur aliquid potentiale, indeterminatum, imperfectum, seu potentiam non terminatam proprio actu; ut ex. gr. genus relate ad differentiam, qua perficitur ac determinatur.

Infinitum vero *negative*, dicitur illud quod fines negat. seu arcet a se, quia ipsum per se determinatum ac distinctum est ab omnibus, et confundi cum aliis non potest. Denotat ergo aliquid maxime *actuale*, *perfectissimum* ac per se *determinatum*.

Q. Quum infinitum negative significet aliquid maxime perfectum, quaeritur quid veniat nomine *perfecti?*

R. *Perfectum* juxta nominis significationem, est idem ac *totaliter factum*, seu juxta *Ciceronem*, est illud cui nihil addi potest. Nequit igitur dici perfectum quod est in potentia, quia quod est in potentia est quidem inchoatum sed non perfectum. Perfectum ergo potest esse solummodo *ens actu*, seu illud quod habet *esse*.

Q. Numquid aliqua *creatura* potest dici *perfecta?*

R. Quum in creaturis detur *esse substantiale*, quo creatura est perfecta in suo primo *esse;* et quum detur simul in ea *esse accidentale*, quod multiplicari potest indefinite; sequitur, omnem creaturam *perfectam* esse simul et *perfectibilem*, seu dici posse *perfectam* simul et *imperfectam*.

Q. Numquid *Deo* potest applicari nomen *perfecti?*

R. Quum nomen perfecti duo significet, nempe id quod est *factum*, et id quod est *actu*, non potest secundum totam hanc suam significationem Deo attribui sed solum secundum id quod dicit *esse in actu*.

Q. Numquid in Deo potest esse *multiplex perfectio?*

R. In Deo multiplex perfectio adesse *non potest*, nam

Deus est ipsum *esse subsistens* et actus purissimus et infinitus, ac consequenter est unus simplicissimus essendi actus. Unde omnes essendi perfectiones, quae multipliciter sunt in rebus a Deo creatis, sunt modo eminentiori, simpliciter in purissimo esse divino, per quod Deus *est*, et *omnipotens* et *sapiens* et *justus* est.

Q. Quaenam a philosophis distingui solent perfectionum genera?

R. Perfectio distingui solet in perfectionem *simpliciter simplicem* et *simplicem secundum quid*. Prima dicitur illa, quae in proprio conceptu suo nonnisi perfectionem exhibet, ut ex. gr. vita, intelligentia, etc., et de tali perfectione a *S. Anselmo* dicitur, eam *meliorem* esse quam *non ipsam*. Altera autem quae dicitur *secundum quid*, est ea perfectio, quae licet sit entitas, tamen imperfectionem admixtam habet ut ex. gr. vita vegetativa etc. et ideo dicitur de ea respectu alicujus, *melius esse non habere* talem perfectionem, ut ex. gr. melius esse homini non esse plantam, vel aurum, quam esse.

Q. Quomodo igitur istae perfectiones dicuntur esse in Deo?

R. Licet omnes perfectiones quae sunt in creaturis *modo eminenti sint in Deo*, tamen juxta modum loquendi Doctorum, perfectiones, *simpliciter simplices* dicuntur esse in Deo *formaliter*, id est eminenter quidem sed *juxta propriam nominis significationem*, quia nullam in suo conceptu habent imperfectionem; perfectiones vero sim-

plices *secundum quid* dicuntur in Deo esse *eminenter*, id est, Deum solum posse communicare rebus tales perfectiones, ita tamen ut nomina, quae illas significant, de Deo dici non possint nisi *metaphorice*.

Q. Quomodo S. Thomas propriis verbis explicat hanc doctrinam?

R. S. Thomas (1) ita loquitur; « Quaedam nomina significant hujusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas hoc modo, quod ipse modus imperfectus, quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur: sicut *lapis* significat aliquid materialiter ens, et hujusmodi nomina non possunt attribui Deo, nisi *metaphorice*. Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones *absolute*, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione; ut *ens*, *bonum*, *vivens* et hujusmodi. Et talia *proprie* dicuntur de Deo ».

Q. In quo consistunt illae creaturarum perfectiones, quae dicuntur esse in Deo?

R. Rerum creatarum perfectiones, quae dicuntur esse in Deo, nihil aliud sunt, ut docet *S. Augustinus* (2), nisi *ipsamet creatrix essentia Dei;* quod ita intelligitur: Deus quia res continet eminenter, ideo potest eas efficere. Quam continentiam dicimus per ordinem ad effectum, quum

(1) I p. qu. 13, a. 3, ad 1.
(2) De Trinit. Lib. IV a princip.

nullam clariorem rei explicandae habeamus rationem.

Q. Quibus verbis S. Thomas exprimit hanc doctrinam?

R. S. Thomas (1) de hoc ipso ita docet: « Quidquid est in effectu perfectionis, oportet inveniri in causa secundum eamdem rationem, si agens est univocum... Quum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum... Sic quae sunt diversa et opposita in seipsis, praeexistunt ut unum absque detrimento simplicitatis ipsius ».

Q. Quaenam fuerunt philosophorum sententiae de Dei infinitate?

R. Philosophi, tum veteres tum recentes, ipso naturae ductu, et veritate coacti, confessi sunt, Deum, principium rerum omnium, esse *infinitum;* sed nonnulli eorum hanc naturae vocem male intelligentes, circa naturam infiniti falsas opiniones sibi formarunt.

Q. Quid dicit S. Thomas de quibusdam antiquis philosophis?

R. « Nonnulli », inquit S. Thomas (2) « accipientes finitum et infinitum solum secundum quod sunt passiones quantitatis, non poterant in Deo invenire infinitatem, nisi secundum quod inveniebant in eo rationem quantitatis virtualis; unde dice-

(1) I p. qu. 4, a. 2.
(2) 2 Sent. dist. 43, qu. 1, a, 1.

bant, Deum esse infinitum, quia virtus ejus est infinita. Ideo accidit quod quidam negaverunt, essentiam Dei esse infinitam in ratione essentiae consideratam ».

Q. Et quomodo ostendit Doctor Angelicus istam sententiam esse falsam?

R. « Omnis forma », inquit S. Doctor (1) « in propria ratione, si abstracte consideratur, infinitatem habet... Et ideo illud quod habet *esse* absolutum, et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsummet est *suum esse*, illud est infinitum simpliciter; et ideo ejus essentia infinita est, et bonitas ejus, et quidquid aliud de eo dicitur; quia nihil eorum limitatur in capacitatem ejus ».

Q. Quid vero docebant de infinitate Dei veteres Pantheistae?

R. Veteres Pantheistae, confundentes *infinitum potentiae* et imperfectionis, cum infinito actus et perfectionis, tribuerunt Deo, primo rerum principio, infinitatem potentialem, posueruntque, illud esse unum idemque, vel cum materia, ex qua omnia orta esse dicebant, ut *Democritus* et *Atenagoras;* vel cum *esse communi* omnium rerum ut *Pithagoras*, et *Thales* ex schola Ionica, *Xenophanes* ex Eleatica, *Parmenides* et *Melissus*, qui falso docuerunt, omnia quae existunt, non esse nisi unicum ens.

Q. Quomodo autem erraverunt in eodem recentes Pantheistae?

(1) **Ibidem.**

R. Pantheistae Transcendentales in Germania ut *Kantius*, *Fichtius*, *Schelingius*, *Hegelius* etc., quos secuti sunt in Gallia *Vacherotus*, *Renanus* et *Cousinus*, instaurarunt errores veterum pantheistarum, et explicant Dei infinitatem ex eo quod Deus non sit *esse* reale, seu personale. Omne enim reale et personale, dicunt est limitatum et ab aliis distinctum. Atqui *infinitum* est omnis determinationis et limitationis expers. Ergo *infinitum* est impersonale. Cui errori vicina est sententia *Rosminii*, asserens, omnium rerum creatarum *esse*, identificari cum *esse* Verbi divini sublata subsistentia.

Q. In quo consistit praecise error istorum Pantheistarum?

R. Error istorum consistit in eo, quod confundunt infinitum et indeterminatum *privative*, cum infinito et indeterminato *negative* sumpto. « Infinitum primo modo », ait S. Thomas (1) « Deo convenire non potest,... quia omnis privatio imperfectionem designat, quae longe a Deo est ». Alibi autem dicit idem S. Doctor (2): « Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet ejus essentia per aliquid non limitatur ». Et alibi: (3) « Aliquid dicitur determinatum dupliciter, primo modo ratione limitationis, alio modo ratione distinctionis. Essentia autem divina non est determinata primo modo, sed secundo modo ».

(1) QQ. DD. De Pot. qu. 1, a. 2.
(2) QQ. DD. De Ver. qu. 2, a. 2, ad. 3.
(3) Quodlibet 7, a. 1, ad 1.

Q. Quomodo ostenditur Deum esse actu infinitum quoad essentiam et virtutem?

R. Ostenditur ita: Actus eo est perfectior quo minus habet potentialitatis a qua determinatur et finitur, sicut patet in formis, quae eo perfectiores sunt quo minus contrahuntur per materiam. Atqui Deus nullam in se habet potentialitatem quia est actus purissimus et est ipsum esse subsistens. Ergo Deus habet in se omnes essendi perfectiones et nobilitates id est infinitus et quoad essentiam.

Q. Quae sunt verba Angelici Doctoris quibus evolvitur hoc argumentum?

R. En verba Sancti Thomae (1): « Deus qui non est aliud quam suum *esse*, est universaliter ens perfectum cui non deest alicujus generis nobilitas; omnis enim nobilitas cujusque rei est sibi secundum suum *esse*. Nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset. Sic ergo secundum modum, quo res habet esse, est suus modus in nobilitate. Nam res, secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis majorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est, cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitas deesse potest, quae alicui rei conveniat. Sed rei, quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi nobilitatem... Deus igitur, qui est suum esse, habet

(1) Contr. gent. lib. I, c. 28.

esse secundum totam virtutem ipsius *esse*. Non potest ergo carere aliqua nobilitate, quae alicui rei competat ».

Q. Quomodo autem ostenditur, Dei potentiam et virtutem agendi nullis esse terminatam limitibus?

R. Ostenditur sic: Deus est prima causa efficiens omnium atque ejus agendi virtus, quae est mere activa, non differt ab ejus essentia. Atqui essentia Dei est infinita. Ergo etiam virtus activa et potentia Dei est infinita.

Q. Quomodo idem ostendit S. Thomas propriis verbis?

R. S. Thomas (1) ita argumentatur: « Illud quod habet esse absolutum, et *nullo pacto receptum in aliquo*, immo ipsum est suum esse, illud est infinitum simpliciter; et ideo essentia ejus infinita est, et bonitas, et quidquid aliud de eo dicitur; quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem ejus. Et ex hoc quod essentia est infinita sequitur quod potentia ejus infinita sit; et hoc expresse dicitur in libro *de Causis*, quod ens primum habet virtutem simpliciter infinitam, quae ipsummet est sua virtus ».

Q. Quo sensu intelligenda est Dei potentia infinita?

R. Potentia Dei infinita, non eo sensu intelligitur, ut Deus producat simpliciter infinitum, nam hoc est contra rationem rei productae. Sed eo sensu intelligenda est, quatenus Deus numquam tot

(1) I Sent. dist. 43, qu. 1, a. 1.

effectus facit, quin plures facere possit, nec unquam ita intense operatur, quin intensius operari possit, et eo modo operatur, quo finita potentia nequit operari, id est omnino independenter a quolibet alio, nullaque praesupposita materia.

Q. Quaenam opponuntur contra hanc doctrinam difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Omne infinitum, habet rationem partis, potentiae et imperfectionis, Atqui nihil hujusmodi poni potest in Deo, qui est actus purissimus. Ergo Deus non est infinitus;

2) Essentia Dei est maxime determinata. Atqui quod est determinatum, est finitum. Ergo essentia Dei est finita;

3) Quod est distinctum ab aliis est limitatum ad aliquod genus perfectionis, ideoque non est infinitum. Atqui essentia Dei est distincta ab aliis. Ergo non est infinita;

4) Simplex et infinitum pugnant inter se. Atqui Deus est maxime simplex. Ergo Deus non est infinitus;

5) Si essentia divina est infinita, debet in se continere omnes perfectiones creaturarum. Atqui in simplici essentia Dei non inveniuntur omnes perfectiones creaturarum. Ergo essentia Dei non est infinita.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Omne infinitum *privative* habet rationem partis, potentiae et imperfectionis, sed

non infinitum *negative*. Atqui Deus est infinitus negative. Ergo non habet aliquid imperfectionis sed est infinite perfectus;

Ad 2) Essentia Dei est maxime determinata id est distincta ab omnibus rebus, quia individuatur per suam ipsam puritatem, seu toto suo esse; sed non ita determinata, ut sit limitata et coarctata; est igitur infinita per modum *actus* et in hac significatione essentia Dei minime potest dici determinata seu limitata. Ergo essentia Dei est infinita;

Ad 3) Quod est distinctum ab aliis per aliquod *additum*, est determinatum ad aliquod genus et est limitatum; quod autem est distinctum ab aliis *per seipsum*, seu per suum actum irreceptum et esse subsistens, non est limitatum. Atqui essentia Dei est distincta per totum suum esse subsistens. Ergo essentia Dei est infinita;

Ad 4) Infinitum *privative*, quod est passio quantitatis pugnat cum simplici, quia nihil tale potest esse simplex; sed non infinitum *negative*. Atqui non infinitum privative, sed infinitum negative predicatur de Deo. Ergo Deus est simplicissimus simul et infinitus;

Ad 5) Essentia divina continet quidem in se omnes perfectiones creaturarum sed *eminenter* et *unite*, non autem formaliter et divisim. Atqui, ut supra probatum est, in simplicissima Dei essentia, quae est ipsum *esse per se subsistens*, continentur omnes creaturarum perfectiones. Ergo essentia Dei est simplex simul et infinita.

§ 2. — *De divina similitudine.*

Q. In quo consistit generatim *similitudo?*

R. *Similitudo* consistit generatim in quadam *convenientia seu communicatione in forma.*

Q. Quibus modis potest esse haec convenientia seu communicatio?

R. Juxta S. Thomam *tripliciter* hoc esse potest:

1) secundum eamdem *rationem* et eumdem *modum:* ut duo aequaliter alba;

2) secundum eamdem rationem et *diversum modum:* ut duo inaequaliter alba;

3) secundum *diversam rationem* et *diversum modum;* sicut accidit in agentibus aequivocis.

Siquidem omne agens agit sibi simile, et agit secundum *formam*, ideoque in effectu debet esse *similitudo formae* agentis. Sed si agens non continetur neque in genere neque in specie, ejus effectus non poterit participare similitudinem formae agentis *secundum eamdem rationem* generis vel speciei, sed secundum quamdam *analogiam*, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo ea quae sunt condita a Deo, assimilantur ei, inquantum sunt *entia*, sicut primo et universali principio totius *esse* et omnium essendi perfectionum (1).

Q. Possuntne creaturae dici Dei *perfectae similitudines?*

(1) Cfr. S. Thom., I p. qu. 4, a. 3.

R. Creaturae non participant nisi *imperfecte* et *deficienter* Dei perfectionibus, ideoque nonnisi similitudines *imperfectae* seu *dissimiles Dei* dici possunt. *Similes* enim sunt in quantum Deum imitantur, *dissimiles* autem secundum quod deficiunt a sua causa.

Q. Numquid autem *Deus* potest dici *similis* creaturis?

R. Deus *nullo pacto dici potest similis creaturis.* « Simile », inquit S. Thomas (1) « alicui dicitur, quod ejus possidet qualitatem et formam: quia igitur quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quandam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic creatura habet quod Dei est. Unde et *Deo similis* dicitur. Non autem potest dici, Deum habere quod creaturae est; unde nec convenienter, Deum creaturae similem esse; sicut nec hominem dicimus suae imagini fore similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur. Multo etiam minus proprie dicitur, quod Deus creaturae similetur; nam assimilatio notam ad similitudinem dicit, et sic competit ei, quod ab alio accipit unde simile est ».

Q. Quomodo S. Dionysius idem explicat?

R. S. Dionysius (2) idem explicat ex hoc quod in his quae sunt unius ordinis accipitur mutua similitudo; non autem in causa et causato. Dicimus

(1) Contr. gent. lib. I, c. 29 in fine.
(2) De div. Nom. cap. 9.

enim, quod imago est similis homini, et non e converso; et sic creatura Dei similis dici quodam modo potest, minime vero Deus creaturae.

Q. Quotuplex dicitur similitudo *effectus* ad *causam?*

R. Similitudo effectus ad propriam causam potest esse diversa, secundum quod effectus diversimode causam repraesentat. Repraesentatio autem creaturarum respectu Dei, distinguitur *duplex*, secundum quod creaturae dicuntur repraesentare divinam bonitatem vel *per modum vestigii*, vel *per modum imaginis.*

Q. Quid hic venit nomine *vestigii?*

R. *Vestigium* sumitur hic *metaphorice*, ad similitudinem vestigii proprie dicti, quod est *impressio* quaedam. ducens confuse in cognitionem alicujus, quum non repraesentet ipsum, nisi secundum partem, scilicet *pedem*, et secundum *inferiorem superficiem* tantum.

Q. Quaenam igitur in ratione vestigii consideranda sunt?

R. Consideranda sunt tria:

1) similitudo;

2) imperfectio similitudinis;

3) quod ducitur in cognitionis alterius, cujus est vestigium.

Q. Numquid in *creaturis* invenitur tale vestigium *Creatoris?*

R. In omnibus creaturis invenitur tale vestigium Creatoris; nam in omnibus creaturis invenitur similitudo per quam ad Dei cognitionem ascendimus, et haec similitudo est *imperfecta*, quum

non habeat nisi convenientiam *analogicam* cum divina natura et bonitate.

Q. Estne etiam in aliqua creatura repraesentatio divina per modum *imaginis?*

R. Inter creaturas quaedam sunt, quae divinas perfectiones minus imperfecte repraesentant, quae repraesentatio dicitur *ad modum imaginis;* sicut in Sacra Scriptura *homo* dicitur factus *ad imaginem et similitudinem Dei* propter intelligendi virtutem, qua ornatus est.

Q. Quidnam dicitur *imago?*

R. Imago definiri solet: *Similitudo expressa ex aliquo ipsum repraesentans secundum speciem*, vel ad minus secundum *accidens proprium speciei*, et praecipue secundum *figuram;* sicut hominis imago dicitur esse in tabula.

Q. Quaenam igitur sunt de ratione imaginis?

R. Sunt tria:

1) ut sit *similitudo* ex alio expressa;

2) ut sit similitudo repraesentans *secundum speciem*, sicut filius dicitur proprie et perfecte imago patris;

3) vel repraesentans saltem secundum *accidens proprium speciei* praesertim secundum *figuram.* Sic non sufficit repraesentatio secundum accidens pluribus speciebus commune, ut si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, non dicitur esse ad ejus imaginem.

Q. Quid igitur tenendum est de similitudine creaturarum cum Deo?

R. Omnes creaturae sunt *similitudines deficientes* di-

vinae naturae et bonitatis, sed diverso modo; nam quaedam Deum repreaesentant solum per modum *vestigii*, quaedam etiam per modum *imperfectae imaginis*.

Q. Quomodo ostenditur, omnes creaturas esse *similitudines deficientes* divinae naturae et bonitatis?

R. Ostenditur ita: Deus est primum principium et causa efficiens omnium creaturarum. Atqui omne agens *agit secundum quod est actu*, et agit *sibi simile*. Ergo omnes creaturae a Deo effectae *similitudinem* divini actus consequuntur. Sed quum similitudo sit convenientia *in forma*, quae diversimode est *in Deo* in quo est actus *purissimus*, et *in creaturis* in quibus est actus *potentiae admixtus*, consequens est, creaturas quodammodo *convenire* cum Deo, quodammodo ab eo *differre* et ipsi esse imperfecte similes.

Q. Quomodo proponitur haec ratio a S. Thoma?

R. A S. Thoma haec ratio ita explicatur (1): « Effectus a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione; necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri. De natura enim agentis est, ut agens sibi simile agat, quum unumquodque agat secundum quod est actus, unde forma efficiens in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cujus causa aequivoca dicitur... Huic rationi Dionysius concordat, qui dicit: « Eadem similia sunt Deo et dissimilia:

(1) Contr. gent. lib. I, cap. 29.

similia quidem secundum imitationem ejus, qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis contingit esse: dissimilia autem secundum quod causata habent minus suis causis ».

Q. Quomodo ostenditur creaturas rationales et intellectivas repraesentare Deum per modum imaginis?

R. Ostenditur ita: Solae creaturae intellectuales assimilantur Deo prout intelligit et sapit. Atqui assimilari Deo prout intelligit et sapit, est ipsius esse similem *secundum quasi ultimam differentiam*, ideoque quasi secundum *speciem*. Et sane creaturae intellectuales habent tres perfectionis gradus, prout nempe *sunt* et *vivunt* et *intelligunt*, ideoque nihil in rebus creatis est magis propinquum divinae bonitati. Et sic ob hanc peculiarem convenientiam cum Deo a se repraesentato, quae magis propinqua est convenientiae secundum speciem, solae creaturae intellectuales dicuntur esse ad imaginem Dei.

Q. Quomodo hoc ipsum explicatur a S. Thoma?

R. S. Thomas ita hanc rem explicat (1): « Manifestum est quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur aliqua Deo primo in quantum *sunt*, secundo in quantum *vivunt*, tertio in quantum *sapiunt et intelligunt*, quae ut Augustinus dicit, ita Deo sunt similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. Sic ergo patet quod solae intellectuales

(1) I p. qu. 93, a. 3.

creaturae, proprie loquendo sunt ad imaginem Dei ».

Q. Numquid est in creaturis naturalis tendentia ad consequendam Dei similitudinem?

R. Omnes creaturae naturaliter appetunt divinam similitudinem, seu Deo assimilari, non solum secundum quod Deus *est*, sed etiam secundum quod causando suam bonitatem aliis *communicat*.

Q. Quomodo ostenditur, creaturas appetere Deo assimilari, secundum quod Deus *est?*

R. Ostenditur ex eo quod omnia naturaliter appetunt *esse*, quod clare patet eo quod quae corruptioni sunt obnoxia, naturaliter corrumptentibus resistunt, secus enim in non esse continuo redigerentur. Res vero assimilantur Deo per id quod *esse* habent, quum Deus sit ipsum *esse subsistens*. Ergo quum omnia appetant *esse*, tendunt ad Dei similitudinem seu Deo appetunt assimilari in eo quod *est*.

Q. Quomodo autem explicatur, creaturas appetere Deo assimilari, in eo quod causando suam *bonitatem aliis communicat?*

R. Explicatur ex eo quod omnes creaturae tendunt in Dei similitudinem, in quantum Deus bonus est, sed ex Dei bonitate procedit, quod aliis *esse* largiatur, quum quodlibet agat in quantum est actu perfectum. Ergo res generaliter expetunt in hoc Deo similes esse, quod sint causae aliorum. Quum autem quodlibet agens prius in se perfectum sit oportet, quam possit alterum causare, consequéns est, ultimam rei creatae perfectionem

in eo consistere, quod *aliorum sit causa.* Nam quum res per multa in divinam similitudinem tendat, illud est ipsi extremum et ultimum, ut Deo assimiletur per hoc, quod sit aliorum *causa essendi;* hinc merito Dionysius, dicit, quod omnium divinius est « *Dei cooperatorem fieri* » (1).

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Similia dicuntur quae conveniunt in forma. Atqui creaturae non conveniunt cum Deo in forma; nam nullius creaturae essentia est suum *esse.* Ergo nulla creatura est similis Deo;

2) Deus magis differt a creatura, quam numerus ab albedine. Atqui absurdum est dicere numerum assimilari albedini aut vicissim. Ergo dici non potest, creaturam aliquam similem esse Deo;

3) Non cognoscimus per creaturas naturam divinam. Atqui si creaturae essent similes Deo, per ipsas cognosceremus naturam divinam. Ergo creaturae non sunt similes Deo;

4) Nihil praedicatur commune inter Deum et creaturas. Atqui si nullum datur commune praedicatum, creaturae non possunt assimilari Deo. Ergo creaturae non sunt Deo similes;

5) Inter similia similitudo mutua est. Atqui Deus non potest dici similis creaturis. Ergo nec creaturae possunt dici similes Deo;

6) Ea quae sunt diversorum generum non pos-

(1) Cfr. S. Thom. Contr. gent. lib. III, cap. 21.

sunt inter se comparari ideoque non possunt habere similitudinem. Atqui Deus et creatura sunt diversorum generum. Ergo non est similitudo inter creaturam et Deum.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur hoc modo:

Ad 1) Similia dicuntur quae conveniunt in forma, non solum secundum eamdem rationem generis aut speciei, sed etiam secundum *analogiam*. Atqui creaturae conveniunt in forma cum Deo *analogice*. Ergo creaturae similitudinem habent cum Deo. Quod S. Thomas ita exprimit (1): « Non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma secundum eamdem rationem generis aut speciei, sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem »;

Ad 2) Deus magis quidem differt a creatura quam numerus ab albedine, secundum naturam et esse, sed non secundum id in quo attenditur similitudo unius ad alterum. Nam numerus ut quantitas discreta, non assimilatur albedini quae est qualitas, quia qualitas neque est in genere quantitatis, neque est principium generis. Contra inter Deum et creaturam attenditur similitudo, quae est inter causam et causatum. Quod ita breviter exprimit S. Thomas (2): « Albedo nec est in genere numeri, nec est principium generis; et

(1) I p. qu. 4, a. 3, ad. 3.

(2) QQ. DD. De Pot., qu. 7, a. 7, in contr.

ideo nulla similitudo unius ad alterum attenditur. Deus autem est principium omnis generis, et ideo ei omnia aequaliter assimilantur »;

Ad 3) Per creaturas non cognoscimus quidem perfecte naturam divinam, sed cognoscimus eam imperfecte et deficienter. Nam per creaturas cognoscimus naturam divinam secundum quod repraesentatur a creaturis, quae sunt similitudines Dei valde dissimiles, quia deficiunt a perfectione suae causae, cum qua non habent convenientiam neque secundum speciem, neque secundum genus, sed solum secundum analogiam. Sic ergo datur similitudo creaturarum ad Deum;

Ad 4) Nihil commune inter Deum et creaturas praedicatur *univoce*, sed praedicatur commune *analogice*. Ergo secundum *analogiam* est similitudo creaturarum ad Deum;

Ad 5) Inter similia est similitudo mutua, si sunt similia ejusdem ordinis, sed si sunt diversi ordinis nempe causa et causatum, similitudo non est mutua. Unde S. Thomas (1): « Deus inquit », nullo modo dicitur similis creaturae sed e contrario: quia in causa et causatis non recipimus similitudinis conversionem, sed solum in coordinatis; homo enim non dicitur similis suae imagini sed e contrario; propter hoc quod forma illa, secundum quam attenditur similitudo, per prius est in homine quam in imagine. Et ideo Deum creaturis similem non dicimus sed a contrario »;

(1) QQ. DD. De Pot. qu. 7, a. 7, ad 3.

Ad 6) Inter diversa genere non est comparatio, si ambo sunt in genere, sed est comparatio si unum est in genere et aliud extra et supra omne genus. Ideo ait S. Thomas (1): « Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum; sed sicut id quod est extra omne genus et principium omnium generum ».

§ 3. — *De nominibus quae praedicantur de Deo et de creaturis.*

Q. Numquid possibile nobis est, Dei perfectiones nominare?

R. Quum nomina sint conceptuum, nos autem Dei perfectiones per res visibiles imperfecte cognoscimus consequens est, nos per nomina significantia creaturarum perfectiones, imperfecte seu, ut dicit S. Gregorius, quasi *balbutiendo* tantum Dei perfectiones posse nominare.

Q. Quotuplex considerari potest ratio nominum quoad perfectionem quam designant?

R. Ratio nominum, quoad perfectionem quam designant, triplex consideratur:

1) Quaedam nomina perfectionem creaturarum designant sed cum imperfectione, ut ea quae designant aliquam speciem, vel proprietatem ex specie causatam ex. gr. homo, lapis, risibilitas;

2) Quaedam, e contra assumuntur a nobis ad significandam perfectionem cum propria

(1) I p. qu. 4, a. 3, ad. 2.

ratione et modo, quo illa perfectio est in Deo, ut *summum bonum*, *primum ens*, et similia;

3) Quaedam denique designant perfectionem absolute, praescindendo a modo quo illa perfectio in re nominata reperiatur, ut *ens*, *bonum*, *justitia*, *sapientia* et alia similia.

Q. Quomodo ista trium generum nomina possunt dici de Deo?

R. Primi generis nomina dicuntur proprie solummodo de creaturis, sed *de Deo* dici possunt *metaphorice*. Secundi generis nomina e contrario dicuntur *proprie* solummodo *de Deo*. Tertii denique generis nomina dici possunt proprie tum *de Deo*, tum *de creaturis*.

Q. Sed numquid haec tertii generis nomina *eodem modo* proprie dicuntur *de Deo* et *de creaturis*.

R. *Non eodem modo* dicuntur *de Deo* et *de creaturis?* quia quodlibet nomen, quum initium habeat a rebus sensibilibus, quoad modum semper quamdam imperfectionem includit. In rebus enim sensibilibus forma simplex non est perfecte, id est non subsistens; id autem quod est subsistens non est simplex sed concretum. Talis autem modus imperfectus Deo non competit, quia Deus est simplex et subsistens. Deo igitur attribuitur *eminenti quodam modo* res significata per nomen, sed tamen attribuitur *proprie*, quia intellectus noster rem intellectam et nominatam, non autem modum ejus attribuit Deo, ideo illa nomina *vere et proprie* dicuntur de Deo, licet *imperfecte*.

Q. De quorum igitur nominum significatione, quum de Deo dicuntur, quaestio hic est?

R. Quaestio hic est solum de nominibus *positivis* et *absolutis*, quae *proprie* praedicantur de Deo et de creaturis, non autem de iis quae metaphorice dicuntur de Deo, neque de iis quae aliquid a Deo removent, vel significant relationem aliorum ad Deum.

Q. Quid est igitur tenendum de istis nominibus?

R. Tenendum est, nomina *positiva et absoluta*, quae *proprie* dicuntur de Deo et de creaturis, *nullum significare accidens* in Deo, sed ipsam *divinam substantiam* licet *imperfecte*, exprimere.

Q. Numquid ergo diversa nomina, quae unicam Dei substantiam exprimunt, sunt inter se *synonyma?*

R. Licet *res* quae per diversa nomina significatur, sit *unica* simplicissima realitas, tamen nomina illa *non possunt dici synonyma.*

Q. Quomodo ostenditur, illa nomina nullum significare accidens in Deo?

R. Ostenditur ita: Nomina illa nullum accidens in Deo significant, si in Deo nullum est accidens, nullaque accidentalis perfectio. Atqui ita se res habet, quia Deus est ipsum esse subsistens et actus purissimus. Ergo nomina illa nullum significant in Deo accidens.

Q. Quomodo autem ostenditur, nomina illa exprimere divinam substantiam licet imperfecte?

R. Ostenditur hoc modo: Nomina significant conceptiones intellectus nostri. Intellectus autem noster ex creaturis cognoscit divinam substan-

tiam, licet imperfecte. Ergo nomina illa significant divinam substantiam, licet deficienter eam exprimant.

Q. Quomodo vero probatur, nomina illa, rem in Deo significantia, non esse synonyma?

R. Probatur ita: Intellectus noster cognoscendo Deum per perfectiones quae a Deo communicatae sunt creaturis, format diversos conceptus, qui repraesentant eamdem Dei simplicissimam substantiam, secundum diversas creaturarum perfectiones, imitantes vario modo infinitam Dei perfectionem. Atqui nomina signa sunt conceptuum. Ergo nomina illa, diversos significantia conceptus, non sunt synonyma.

Q. Quibus verbis S. Thomas eamdem exprimit doctrinam?

R. S. Thomas ita rem explanet (1) « Intellectus noster quum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter; in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex secundum hujusmodi concep-

(1) I p. qu. 13, a. 4.

tiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma ».

Q. Numquid nomina quae positive dicuntur de Deo, significant tantum habitudinem ejus ad creata, an vero designant aliquid in Deo?

R. Nomina quae positive dicuntur de Deo non sunt ad significandam ejus habitudinem ad creata, ita ut quum dicimus: Deus est *bonus*, sensus sit: Deus est causa bonitatis in nobis, sicut aliqui opinati sunt; sed significant, in Deo esse *id quod nominamus*, ita ut quum dicimus: Deus est *bonus*, sensus sit: quod id quod nominamus *bonitatem* in creaturis, praeexistat *in Deo modo quodam altiori.*

Q. Numquid dici potest, nomina illa inventa esse ad removendum aliquid a Deo, licet dicantur affirmative?

R. Ita falso posuit *Rabbi Moyses*, asserens, nos quando dicimus, Deum *esse viventem*, non significare, vitam in Deo aliquid esse; sed nos a Deo *removere illum modum essendi, secundum quem existunt res inanimatae.* Quod patet esse falsum, nam si Deus dicitur *vivens*, quia non habet *esse* ad modum inanimatorum, tunc pari ratione posset dici *leo*, quia non habet *esse* ad modum *avis*, et posset dici *lapis* vel *ferrum* vel aliquid hujusmodi, quia non habet *esse* ad modum aquae.

Q. Numquid nomina illa, quae assumuntur a nostro

intellectu secundum diversos processus perfectionum creaturarum a Deo, significant ipsos processus?

R. Nomina illa non assumuntur ad significandos ipsos processus, ita ut quum dicitur: Deus est vivens, sensus sit, quod a Deo vita procedat, sed significant ipsarum rerum principium, prout in eo praeexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur.

Q. Numquid nomina quae de Deo et de creaturis proprie dicuntur, sunt *univoca*, an *aequivoca*, an *analoga?*

R. Nomina quae de Deo et de creaturis proprie dicuntur, *non sunt univoca* neque *aequivoca* sed analoga.

Q. Quomodo probatur nomina illa *non esse univoca?*

R. Probatur ita: Ad praedicationem univocam notionis et nominis duo requiruntur:

1) Ut forma per conceptum et nomen expressa in rebus nominatis sit secundum eamdem rationem;

2) Ut forma in iisdem sit secundum eumdem essendi modum. Atqui forma seu perfectio quae est in creaturis ex utroque capite deficit a perfectione quae est in Deo. Ergo nullum nomen praedicatur univoce de Deo et de creaturis.

Q. Quomodo autem ostenditur, nomina illa non esse *pure aequivoca?*

R. Ostenditur ex eo quod si omnia de Deo et de creaturis praedicarentur omnino aequivoce, nihil ex perfectionibus creaturarum possemus

cognoscere nec demonstrare de Deo sine fallacia aequivocationis. Atqui ex creaturarum perfectionibus plura demonstrantur de Deo. Ergo nomina quae proprie praedicantur de Deo et de creaturis *non sunt omnino aequivoca.*

Q. Quomodo denique ostenditur, nomina illa esse *analoga?*

R. Nomina illa esse analoga de facili concluditur ex duobus prioribus. Nam si nomina dicta de Deo et de creaturis non exprimunt rationes neque omnino similes, neque omnino diversas, sequitur quod significare debent partim similes, partim diversas, quod proprium est conceptus et nominis analogi.

Q. Numquid nomina quae praedicantur proprie de Deo et de creaturis dicuntur per prius de Deo, vel prius de creaturis?

R. Nomina illa, *quantum ad rem* per nomen significatam, dicuntur per prius *de Deo* quia perfectiones per nomina significatae, a Deo ad creaturas proveniunt; *quantum vero ad nominum impositionem*, proceditur ordine inverso, nam nomina per prius imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus, ideoque habent modum significandi qui competit creaturis.

Q. Quomodo igitur cognoscimus Deum per istam *analogiam?*

R. Per istam analogiam cognoscimus, juxta S. S. Patrum doctrinam, potius *quid Deus non sit*, quam quid sit. Unde S. Dionysius dicit, nos cognoscere Deum et per cognitionem et per igno-

rantiam quia ut explicat S. Thomas (1): « Ad veritatem et proprietatem *affirmationis* requiritur, quod *totum* affirmetur, ad proprietatem vero *negationis* sufficit, si *alterum tantum desit;* ideo dicit Dionysius, quod negationes sunt *absolute verae*, sed affirmationes non nisi *secundum quid;* quia quantum ad significatum tantum, et non quantum ad modum significandi.

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Nomina quae significant substantiam rei, non possunt vere negari de ipsa. Atqui nomina affirmativa et absoluta, quae dicuntur de Deo et de creaturis, possunt vere de Deo negari, quia in divinis, juxta S. Dionysium negationes sunt verae, affirmationes sunt incompletae. Ergo talia nomina dicta de Deo, non significant, divinam substantiam;

2) Nomina quae proprie dicuntur de Deo et de creaturis significant processus divinae bonitatis in creaturas. Atqui si ita est, non significant divinam substantiam. Ergo non possunt dici de Deo;

3) Causa prima cognoscitur et nominatur ex causatis, ut dicitur in libro de Causis. Atqui nomina desumpta ex effectibus significant causalitatem, non substantiam causae primae. Ergo non possunt dici de substantia divina;

4) Nomina significant conceptiones intellectus.

(1) Sent. Dist. 22, qu. 1, a. 2, ad 1.

Atqui intellectus noster non cognoscit divinam substantiam. Ergo nomina a nobis dicta de Deo non significant divinam substantiam;

5) Quando aliquid nominatur ex similitudine alterius, nomen illud dicitur de eo metaphorice. Atqui Deus nominatur ex similitudine creaturarum. Ergo nomina quibus nominatur Deus sunt metaphorica, nec significant divinam substantiam;

6) Si nomen bonum indicat divinam substantiam, nihil erit in divina substantia, quod non indicetur hoc nomine, nam significare substantiam est significare hoc et non aliud. Atqui falsum est nihil esse in divina substantia quod non indicetur hoc nomine. Ergo nomina non indicant divinam substantiam;

7) Mensura et mensuratum sunt ejusdem rationis. Atqui perfectiones divinae sunt mensura perfectionum, quae sunt in creaturis. Ergo nomina indicantia perfectiones Dei et creaturarum sunt univoca;

8) In his quae communicant in forma, datur praedicatio univoca. Atqui inter Deum et creaturas est communicatio in forma, quum creaturae sint similes Deo. Ergo nomina positiva et absoluta praedicantur univoce de Deo et de creaturis;

9) Inter ea quae sunt diversorum generum non est comparatio ad invicem. Atqui inter Deum et creaturas est aliqua comparatio. Ergo Deus et creaturae conveniunt in genere, ideoque

aliquid de Deo et de creaturis univoce praedicatur;

10) Magis et minus non diversificant speciem, ideoque non tollunt praedicata univoca. Atqui nomina quae dicuntur de Deo et de creaturis, praedicantur secundum magis et minus. Ergo praedicantur univoce;

11) Si nomina non dicuntur univoce de Deo et de creaturis, nullus datur conceptus communis Deo et creaturae. Atqui negato conceptu communi, nihil prorsus demonstratur de Deo et creaturis. Ergo nomina dicuntur univoce de Deo et de creaturis.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Nomina quae significant substantiam rei non possunt vere negari quantum ad rem significatam, ideoque perfectio, significata per nomen, vere et proprie est in Deo et est idem cum divina substantia. Sed modus significandi illius nominis, quod impositum est a perfectionibus prout sunt in creaturis, est semper cum imperfectione, ideoque nomen quoad modum significandi potest semper de Deo negari, quum in Deo nulla sit imperfectio;

Ad 2) Nomina ista significant quidem processus divinae bonitatis in res, si spectatur id a quo nomen est impositum; sed non significant processum si spectatur id quod significat nomen, quando attribuitur Deo. Atqui hic spectatur nomen significans id quod attribuitur

Deo. Ergo significat divinam substantiam, et potest vere dici de Deo;

Ad 3) Causa prima nominatur ex causatis, quia nomina significantia perfectiones effectuum transferuntur ad significandam perfectionem causae primae, non autem ad significandam causalitatem. Atqui nomina quae transferuntur ad significandam tantum perfectionem causae primae non possunt significare causalitatem. Ergo nomina designantia perfectionem effectuum simpliciter simplicem, significant secundum quamdam proportionem, *perfectionem causae primae* id est divinam substantiam;

Ad 4) Nomina significant conceptiones intellectus, quae vel rem definiunt, vel indefinitam relinquunt, sed non semper conceptiones quae rem definiunt. Atqui conceptio Dei quum sit superexcedens capacitatem nostri intellectus, non intelligitur prout est in se, sed prout repraesentatur ab alio, quod est imperfecte et deficienter ipsi simile. Ergo licet iste conceptus exprimat aliquo modo illud objectum, tamen non est ejus definitio, ideoque substantia Dei a nobis non cognoscitur secundum propriam rei definitionem. Unde monet S. Thomas (1): « Deus non potest nominari nomine, substantiam ejus definiente, vel comprehendente vel adaequante; sic enim ignoramus de Deo quid est;

(1) QQ. DD. De Pot. qu. 7, a. 5, ad 6.

Ad 5) Nomen, ductum a similitudine alterius, dicitur metaphorice, si significat id in quo res differunt, non autem si nomen significat id in quo conveniunt. Atqui nomina quae significant id in quo creaturae assimilantur Deo, proprie et per prius dicuntur de Deo. Ergo denotant, licet imperfecte, divinam substantiam. Alia autem nomina significant imperfectionem, in qua creatura differt a Deo, ergo *metaphorice* dicuntur de Deo et non denotant divinam substantiam;

Ad 6) Nomen aliquod, significans divinam substantiam *definitive* et *circumscriptive*, nihil relinqueret in divina substantia quod non exprimeretur illo nomine; non autem nomen significans divinam substantiam *imperfecte*, *deficienter* et *indefinite*. Atqui nomen *bonum* quod Deo tribuitur et quod assumptum est a creaturis, significat divinam substantiam *imperfecte*. Ergo licet propter imperfectionem nominis non omnia illo nomine de Deo exprimantur, tamen id quod exprimitur, indicat, licet *imperfecte*, *divinam substantiam;*

Ad 7) Mensura et mensuratum sunt ejusdem rationis, si mensuratum coaequatur mensurae, non autem si mensura superexcedit omnem proportionem mensurati. Atqui perfectiones divinae sunt mensura, quae in infinitum superexcedit mensurata. Ergo non sunt ejusdem rationis, nec eorum nomina dici possunt univoce;

Ad 8) Praedicatio univoca est in iis quae communicantur in forma, *secundum eamdem omnino rationem;* non autem in iis quae communicant in forma non secundum rationem omnino eamdem. Atqui communicatio in forma creaturae cum Deo non est nisi per participationem atque imperfecte invenitur in creaturis. Ergo quum non sit secundum eamdem rationem non potest dici univoce;

Ad 9) Inter ea quae sunt diversorum generum non est comparatio, si utraque sunt in genere; secus autem si unum est in genere, alterum autem est *principium et mensura excedens omnia genera.* Atqui Deus est principium et mensura excedens omnia genera, et perfectiones divinae participantur a creaturis licet imperfecte et deficienter. Ergo est aliqua comparatio inter Deum et creaturas, quae tamen comparationis similitudo ob imperfectionem creaturarum non praedicatur univoce;

Ad 10) Magis et minus non diversificant speciem si praedicantur secundum solam quantitatem formae participatae; secus autem si praedicantur secundum quod unum participatur, alterum vero dicitur *per essentiam.* Atqui in creaturis praedicatur forma secundum quod participatur, in Deo autem secundum quod *est per essentiam.* Ergo non possunt habere praedicata univoca;

Ad 11) Si nomina non dicuntur univoce, nullus datur quidem conceptus *absolute et sim-*

pliciter communis, sed datur *proportionaliter et analogice* communis. Atqui communitas proportionalis et analogica sufficit ad fundandam contraditionem et ad processum demonstrativum instituendum ex effectu ad illam causam, quae convenit analogice tantum cum causato. Sed ex tali communione conceptus, oritur scientia imperfecta tantum, quae eo imperfectior est, quo magis effectus deficit a perfectione suae causae; sicut fit in demonstrationibus, quae instituuntur de Deo ex creaturis.

§ 4. — *De nomine maxime Dei proprio.*

Q. Quomodo designatur perfectio illa, quae in simplicissima Dei realitate a nobis concipitur, complecti ceteras omnes perfectiones, qua Deus a ceteris distinguitur?

R. Perfectio illa designari solet ut *constitutivum Dei metaphysicum.*

Q. Quidnam habet proprii conceptus illius perfectionis?

R. Conceptus hic est Dei *maxime proprius*, a sua significatione ceteras res excludit, et nomen ejus manifestativum dicitur nomen *maxime Dei proprium* et creaturis *incommunicabile.*

Q. In quonam consistit illud divinae naturae constitutivum?

R. Diversae de hoc dantur sententiae. Ockamus arbitrabatur, divinam naturam constitui ex *cumulo omnium perfectionum.* Sed hoc non solvit quaestionem, nam nos quaerimus, quaenam

praecise sit perfectio, quae a nobis apprehenditur, ut maxime Dei propria et fons ceterarum. Alii autem essentiam divinam reponendam dicunt in *intellectione*, sive actuali sive radicali Alii tandem in eo quod Deus sit *ens a se*, seu ut ajunt in Dei *aseitate*. Alii denique in eo, quod Deus sit ipsum *esse subsistens* et *actus purissimus* in nullo subjecto receptus.

Q. Quaenam ex istis sententiis est tenenda?

R. Tenenda est ultima, scilicet: constitutivum Dei metaphysicum in eo reponendum esse, quod Deus sit ipsum *esse subsistens* et *actus essendi purissimus*, in nullo subjecto receptus; unde nomen « *qui est* » est nomen maxime proprium Dei, et ceteris incommunicabile.

Q. Quomodo ostenditur, constitutivum Dei esse in eo quod sit *esse subsistens?*

R. Ostenditur ita: Constitutivum Dei metaphysicum in eo reponendum est, quod juxta nostrum modum intelligendi est ratio formalis et intrinseca, cur Deus in sua simplicissima realitate omnes complectatur essendi perfectiones, et a ceteris omnibus distinguatur. Atqui formalis et intrinseca haec ratio in eo est, quod Deus sit ipsum *esse subsistens* et *actus purissimus*, in nullo subjecto receptus. Ergo metaphysica Dei essentia in eo reponenda est, quod Deus sit ipse essendi actus. Unde S. Thomas dicit: « Ex hoc quod Deus est ipsum esse per se subsistens, oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat ».

Q. Quomodo autem probatur nomen maxime proprium Dei esse *qui est?*

R. Probatur ita: Nomina imponuntur ad significandam formam et quidditatem rei. Atqui in solo Deo esse identificatur cum quidditate, et quaerenti quid sit Deus? respondere possumus: *est ipsum esse.* Ergo nomen: *qui est*, est nomen maxime proprium Dei, quum in Deo solo *esse* seu *existere*, sit praedicatum *quidditativum*, scilicet denotans quidditatem rei, quae realiter est unum idemque cum actu existendi. Quod de nulla re creata affirmari potest.

Q. Quomodo S. Thomas idem explanat?

R. S. Thomas ita de eodem ratiocinatur (1): « Quum in omni quod est, sit considerare quidditatem suam per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen *res* imponitur rei a quidditate sua, hoc nomen *qui est* vel *ens* imponitur ab ipso *actu essendi.* Quum autem ita sit quod in qualibet re creata, essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum *esse suum* est sua *quidditas*; et ideo nomen quod sumitur ab *esse* proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus; sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua ».

Q. Estne alia etiam ratio convenientissima hujus nominis maxime Dei proprii?

(1) Sent. Dist. 8, qu. 1, a. 1.

R. Est ratio haec, quod hoc nomen: *qui est*, significat esse in praesenti, quod proprie de Deo dicitur, cujus esse non novit neque praeteritum neque futurum. Nam esse divinum est in aeternitate, in qua nulla est successio durationis, ideoque neque praeteritum neque futurum sed semper praesens.

Q. Numquid S. S. Patres hoc nomen: *qui est*, maxime Dei proprium declararunt?

R. S. S. Patres affirmarunt semper, hoc nomen: *qui est*, esse maxime proprium Dei. Ita inter alios S. Hilarius monet, nobis non aliter loquendum esse de Deo, quam ut ipse ad intelligentiam nostram locutus sit. Atqui Moysi quaerenti: « Si dixerint mihi, quod est nomen Ejus, quid dicam eis? Dominus respondit: Sic dices eis: « *Qui est* misit me ad vos ». Ergo hoc nomen *qui est*, est nomen maxime proprium Dei.

Q. Quomodo autem S. Damascenus argumentatur de hoc nomine?

R. S. Joannes Damascenus ita rem exponit: « Principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus est: *qui est*. Totum enim in seipso comprehendens, habet *ipsum esse* velut quoddam *pelagus substantiae infinitum* et indeterminatum ». Cum Damasceno autem consonans S. Thomas addit: « Quia divina comprehendi a nobis non possunt, convenientius a nobis significantur per nomina communia, quae indefinite aliquid significant, quam per nomina specialia, quae definite rei species exprimunt:

unde hoc nomen *qui est*, quod secundum Damascenum significat *substantiae pelagus infinitum*, convenientissimum nomen dicitur esse ».

Q. Numquid quidam scriptores recte utuntur auctoritate S. Thomae ad demonstrandum, essentiam Dei metaphisicam reponendam esse in intellectione?

R. Nequaquam, nam S. Thomas loco citato nihil aliud affirmat nisi, in Deo *intelligere* non esse aliquid accidentale et essentiae superveniens sed *identificari cum ipsa divina essentia.*

Q. Quid autem dicendum de illis qui aseitatem ponunt, ut constitutivum Dei metaphysicum?

R. Dicendum, eos assignare veram differentiam, quae Deum distinguit a creaturis; sed non assignare *intrinsecum* ac *formale* principium, quod a nobis concipitur ut quasi constitutivum divinae naturae, quodque illam distinguit a creaturis. *Esse* enim *a se*, vel *esse ab alio*, quum vel excludat vel includat causam efficientem, non concipitur ut aliquid enti intrinsecum. Quum vero Deus dicitur *ipsum esse subsistens* et *actus purus* et *irreceptus* assignatur proxima et formalis ratio, unde dimanare concipiuntur infinitae Dei perfectiones, et quae Deum a creaturis distinguit. *Esse* enim *subsistens* et *actus purus* et *irreceptus*, concipiuntur ut enti intrinseca, et a ceteris distinguentia.

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) *Esse* convenit Deo et creaturis. Atqui no-

men quod significat aliquod quod convenit Deo et creaturis non est nomen proprium Dei. Ergo nomen *qui est* non est nomen maxime proprium Dei;

2) Nomina, Deo imposita ex perfectionibus creaturarum, deficiunt a significatione divinarum perfectionum. Atqui si haec nomina deficiunt, nullum nomen est magis proprium Dei, Ergo nomen *qui est* non est maxime Dei proprium;

3) Nomen *qui est*, significat Deum indeterminate. Atqui nomina quae exprimunt rem indeterminate sunt nomina quae imperfectius significant. Ergo *qui est* non est nomen maxime proprium Dei et aliis incommunicabile;

4) *Esse* prout est *esse*, non distinguit unam rem ab alia. Atqui si ita est, nomen significans *esse*, non est nomen proprium alicujus. Ergo *qui est* non est nomen proprium Dei.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) *Esse* convenit Deo et creaturis, sed diverso modo. Nam in Deo est forma *subsistens*, in creaturis vero forma *inhaerens* et *recepta* in essentia, ideoque in creaturis non praedicat essentiam. Unde nomen ductum ab *esse*, secundum quod est *esse subsistens* et *identificatum cum essentia*, non dicitur nisi de Deo et est incommunicabile creaturis;

Ad 2) Omnia nomina deficiunt quidem a significatione divinarum perfectionum, sed *non omnia*

eodem modo. Atqui haec *imperfectio* quoad modum significandi, *minor* est in nomine *qui est* quam in aliis. Ergo hoc nomen *magis* quam alia est proprium Dei. Quod S. Thomas ita explanat: « Quum *esse creaturae* imperfecte repraesentet *divinum esse*, et hoc nomen *qui est* imperfecte significat ipsum; quia significat per modum cujusdam *concretionis* et *compositionis;* sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina. Quum enim dico, Deum esse sapientem, tunc quum in hoc dicto includatur *esse*, significatur ibi *duplex imperfectio:* una ex parte ipsius concreti, sicut in hoc nomine *qui est;* et superadditur alia ex propria ratione *sapientiae*, ipsa enim sapientia creata deficit a ratione divinae sapientiae et propter hoc *major imperfectio* est in aliis nominibus quam in hoc nomine *qui est*; et ideo hoc est dignius et magis Deo proprium »;

Ad 3) Nomen *qui est* significat Deum indeterminate, inquantum removent a Deo determinationes, quae sunt per modum *imperfectionis*, sed non eas quae sunt per modum *perfectionis.* Atqui nomen quod removet a Deo imperfectiones creaturarum, licet sit magis indeterminatum, *melius* tamen exprimit Dei *perfectiones prout a nobis cognoscuntur.* Ergo nomen *qui est*, est maxime Dei proprium et incommunicabile;

Ad 4) *Esse*, prout est *esse*, non distinguit unam rem ab alia, si est *esse receptum* in subjecto; secus si est *esse per se subsistens* et *irreceptum.* Atqui Deus est *esse per se subsistens et irreceptum*

ideoque distinctum ab aliis. Ergo nomen significans *hoc esse*, proprium est nomen Dei. Unde S. Thomas ait: « Ipsum *esse Dei* distinguitur et individuatur a quolibet alio *esse* per hoc ipsum, quod est *esse per se subsistens*, et non adveniens alicui creaturae, quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud *esse*, quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam, quae in tali *esse* subsistit. Et in eis verum est, quod *esse hujus* est aliud ab *esse illius* per hoc quod est alterius naturae ».

§ 5. — *De unitate divinae naturae.*

Q. Quid significat *unum?*

R. Unum significat *ens indivisum*. Unum igitur non addit aliquid reale supra *ens*, sed denotat tantum *negationem divisionis*, ideoque convertitur cum ente.

Q. Numquid praeter hanc unitatem, mox explicatam, datur alia adhuc unitas?

R. Praeter unitatem mox explicatam, quae convertitur cum ente, est alia unitas, quae est *principium numeri*, seu quantitatis discretae.

Q. Quaenam est differentia inter primam et secundam unitatem?

R. Prima dici potest de qualibet re, sed non secunda. Prima *multitudini* opponitur per modum *privationis*, sicut indivisum diviso; secunda opponitur multitudini, sicut *mensura mensurato*, nam numerus est multitudo mensurata per unum. Prima in suo conceptu formali nullam involvit

imperfectionem; altera e contrario in sua ratione includit imperfectionem, limitationem et relationem.

Q. Quidnam docet S. Thomas de hac re?

R. Juxta S. Thomae doctrinam plurimum differt inter *unum quod convertitur ente*, et unum quod est *principium numeri*. Primum enim est ipsa substantia entis, prout est indivisa, ideoque nihil realiter addit supra ens; alterum vero supra ens *addit aliquid accidentale*, pertinens ad speciem quantitatis discretae.

Q. Quid autem dicendum de multitudine?

R. Multitudo *duplex* est, duplici opposita unitati, procedens a duplici ratione divisionis. Nam divisio quae habetur *ratione quantitatis*, causat multitudinem oppositam *unitati* quae est *principium numeri;* et sic unum et multitudo sunt in genere quantitatis, et unum mensurat multitudinem.

Alia autem divisio *excedit quantitatem* et habetur per oppositionem formalem, et ideo *multitudo* hanc divisionem consequens et *unum* hanc divisionem negans, *nihil addunt* supra substantiam multorum vel unius. Sic formae, subsistentes per se ipsas, sunt *hoc aliquid* indivisum per se, et per se ipsas, nullo superaddito, sunt divisae ab aliis, ideoque in ipsis *unum* et *multitudo* nihil addunt supra substantiam entis: nam constituuntur in se, et distinguuntur ab aliis per formales differentias quae cum essentia identificantur.

Q. Quid autem dicendum de unitate et distinctione Dei?

R. Deus per *suum ipsum esse* est *hoc aliquid* indivisum in se et divisum a quolibet alio; non enim per aliquam formalem differentiam dividitur ab aliis, sed *per puritatem sui esse*, unde dicitur melius *diversus esse* ab aliis, quam *differe* ab eis.

Q. Numquid unitas divina perfectior est quam unitas cujuslibet creaturae?

R. Unitas divina habet absolutum et supremum gradum perfectionis. Nam natura divina non solum est non divisibilis et non multiplicabilis per divisionem quantitatis, ut substantiae compositae, sed neque per formales differentias, ut formae separatae. Ergo Deus est *maxime unus* seu *unicus*, et ejus perfectissima *unitas* consequitur suum *esse subsistens*, et actum purissimum, quo divisus est ab omnibus *per puritatem sui esse*.

Q. Quaenam extiterunt errores circa Dei unitatem?

R. Omnes errores circa Dei unitatem ad duos praecipuos revocari possunt, scilicet ad *polytheismum* et ad *dualismum*.

Q. Quid venit nomine *polytheismi?*

R. Nomine polytheismi venit error eorum qui multitudinem deorum, plus minusve numerosam coluerunt. Hunc errorem professi sunt *Ethnici* fere omnes, apud quos multitudo deorum ita excrevit, ut Hesiodus triginta eorum millia numeraverit.

Q. Quid autem intelligitur nomine *dualismi?*

R. Dualismus seu ditheismus, a Manete Persa di-

citur vulgo Manichaeismus, et est doctrina illorum, qui ponunt duo principia, quorum unum dicitur *causa omnium bonorum*, alterum *causa omnium malorum*.

Q. Numquid error dualismi, qui a Manete nomen habet, non fuit vulgatus ante tempus Manetis?

R. Utique, jam ante Manetem apud Persas et Aegyptios hic error divulgabatur, immo Aristoteles testatur, ab Empedocle et Pythagora aliisque sententiam de duplici principio, licet sub forma diversa, fuisse propositam, ex quibus postea ad nonnullos Christianos transivit.

Q. Quaenam fuit praecise doctrina Manetis seu Manichaeorum?

R. Testante S. Augustino (1), Manes seu Manichaeus « duo principia inter se diversa et adversa, eademque aeterna et coaeterna, hoc est semper fuisse composuit, duasque naturas atque substantias, boni scilicet et mali, sequens alios antiquos haereticos, opinatus est ».

Q. Numquid etiam recentioribus temporibus hic error ab aliquo propositus fuit?

R. Error hic jam penitus extinctus, iterum renovatus est a Petro Bayle, qui dixit, Manicheorum hypothesim, si a priori spectetur, demonstrari absurdam, sed si consideretur a posteriori, esse dignam approbatione; quo nihil ineptius dici potest.

Q. Quid igitur contra istos errores statuendum est?

(1) De haeresib., haeres. 46.

R. Contra istos errores statuenda est veritas quae docet: *Deum esse perfectissime unum seu unicum, ita ut ejus natura nullo modo multiplicari aut dividi potest.*

Q. Quomodo ostenditur haec Dei perfectissima unitas?

R. Ostenditur variis rationibus, quas S. S. Patres contra ethnicos adduxerunt, quae hic sub una forma in hunc modum proponi possunt. Deus est ens simplicissimum, perfectissimum, necessarium, absolutum et primum omnium rerum principium. Atqui de ratione hujusmodi entis est, ut natura multiplicari non possit. Ergo Deus est perfectissime unus.

Q. Quomodo ex *simplicitate* Dei probatur sua perfecta unitas?

R. Probatur ita: De ratione entis simplicissimi est, ut id per quod est *hoc aliquid singulare*, identificetur cum sua natura et *esse*, id est ut individuetur per puritatem sui esse. Atqui id unde aliquid est *singulare hoc aliquid*, nemini communicari potest. Ergo natura divina non potest multiplicari; unde plures Deos esse, est impossibile.

Q. Quomodo probatur idem ex Dei *infinita perfectione?*

R. Probatur sic: Si essent plures dii, deberent differre per aliquam perfectionem, quae competeret uni et non competeret alteri. Atqui est contra rationem entis perfectissimi, quod aliqua perfectio ipsi non competat. Ergo Deus non potest esse nisi unus. Hoc argumento usus Tertullianus contra Marcionem.

Q. Quomodo ex *necessitate essendi* Dei probatur ejus unitas?

R. Probatur hoc modo: Si sunt duo entia *necessaria*, oportet ut conveniant in intentione necessitatis essendi et distinguantur per aliquid additum vel uni vel utrique, et consequentur vel unum vel utrumque debet esse compositum. Atqui compositio pugnat cum divina natura, quae est *ipsum esse subsistens*. Ergo Deus qui est ens *necessarium*, unus sit oportet (1).

Q. Quomodo denique probatur unitas Dei ex eo, quod sit *primum principium?*

R. Probatur ita: Si plures essent dii, vel omnium actio esset in rebus creandis *necessaria*, et tunc nemo eorum esset omnipotens; vel esse supervacanea, et tunc actio entis perfectissimi esset inutilis in rerum effectione. Atqui neutrum sine absurditate potest affirmari. Ergo Deus, ut primum principium, non potest esse nisi unus.

Q. Estne aliud etiam argumentum ad probandam Dei unitatem?

R. Est argumentum quod dicitur *physico-theologicum*, quo sicut Dei existentia ita etiam Dei unitas naturae demonstratur.

Q. Quomodo procedit hoc argumentum?

R. Argumentum *physico-theologicum* procedit ex miro pulcherrimoque ordine qui conspicitur in mundo, ubi omnes partes mirifice inter se conveniunt et ad unum communem diriguntur

(1) Cfr. S. Thom., Contr. gent., lib. I, c. 42.

finem. Si enim plures essent causae hujus ordinis, vel *convenirent* inter se ad unum eumdem ordinem servandum, et tunc una ab altera dependere dicenda esset, et sic non essent Dii; vel *non convenirent*, et tunc ordo minime consequi posset. Ergo Deus ex quo mundanus ordo dependet, non potest esse nisi unus.

Q. Quomodo proponit S. Thomas idem argumentum propriis verbis?

R. S. Thomas ita argumentum idem proponit (1): « Omnia quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa; quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius, nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquando modo unum. Quum igitur illud, quod est primum, sit *perfectissimum*, et *per se*, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum; et hoc est Deus ».

Q. Quid autem dicendum de dualismo Manichaeorum?

R. Manichaeorum dualismus, ponens duplex rerum principium, alterum *summum bonum*, alterum *summum malum*, est in se absurdus et omnino ineptus ad originem malorum explicandam.

(1) I p., qu. 11, a. 3.

Q. Quomodo ostenditur Manichaeorum dualismum esse absurdum?

R. Ostenditur duplici modo: 1) Probando principium *activum*, non posse esse nisi *bonum* et 2) *summum malum* esse *non ens*, ideoque non posse poni principium omnium malorum.

Q. Quomodo probatur principium activum non posse esse nisi bonum?

R. Probatur ita: Omne agens operatur secundum quod est actu, ideoque secundum quod est aliquo modo perfectum. Atqui malum non est actu, nam aliquid dicitur malum, secundum quod potentia caret proprio et debito actu. Ergo nihil agit in quantum est malum et consequentur impossibile est ponere aliquid activum rerum principium nisi bonum.

Q. Quomodo vero probatur *non posse poni principium summe malum?*

R. Probatur ita: si principium summe bonum in eo situm est, ut constituatur actu purissimo, qui omnimodam essendi perfectionem in se simpliciter et unite complectitur; opposita ratione principium summe malum constituendum erit *in totali privatione actus et perfectionis;* si enim aliquam perfectionem habet, dici nequit principium summe malum. Atqui quod omni actu ac perfectione vacat, est *nihilum absolutum.* Ergo principium summe malum a Manichaeis positum, est *non ens*, seu *nihilum absolutum*, quod *nullo modo* habet *esse*, ideoque nequit poni principium aliorum.

Q. Numquid S. S. Patres jam hoc argumento usi sunt contra Manichaeos?

R. Utique, S. Augustinus (1) eo argumento exagitat eos, affirmans ab ipsis absurdiora doceri circa naturam divinam, quam a Paganis: « Vos » inquit, « paganis dicimus deteriores, eo tantum similes, quod multos Deos colitis; eo vero in pejorem partem dissimiles, quod illi pro diis ea colunt quae *sunt*, sed *Dii non sunt;* vos enim colitis ea, quae *nec Dii*, *nec aliquid sunt*, quoniam prorsus *nulla sunt* ». S. Dionysius jam pridem idem dixerat hoc modo: « Quod bono prorsus privatum est, id nusquam ullo pacto vel fuit, vel est vel erit, vel esse poterit. Denique si bonum sustuleris, neque essentia erit, neque vita, neque motio, neque quidquam aliud ».

Q. Nonne sicut omnia bona, ita etiam omnia mala, ad unum quoddam supremum revocari possunt?

R. Minime, nam non est in utroque simile. Res enim dicuntur *bonae* ac *perfectae*, quia divinam bonitatem ac perfectionem *participant.* E contra nulla res dicitur mala per participationem, sed *per privationem participationis*, ideoque nequit reduci ad aliquid, quod sit per essentiam malum.

Q. Numquid concessa absurda Manichaeorum hypothesi, existentia bonorum et malorum in mundo potest explicari?

R. Non potest explicari: nam in hac hypothesi vel duo illa principia aequali virtute agendi pollent

(1) Contr. Faustum, lib. XX, cap. 9.

vel diversa. Si diversa, operatio debilioris praepedietur a fortiori, et tunc vel solum bonum, vel solum malum dominabitur. Si aequali, tunc vires contrariae et aequales invicem sese impedient ac destruent, nihilque remanebit nec boni nec mali.

Q. Quid autem dicendum de fabella Baylii, illa principia foedus aliquod inter se iniisse, ne alterum ab altero impediatur?

R. Dicendum nihil absurdius imaginari posse quam ut principium summe bonum cum principio summe malo *pactum ineat*, atque illud omnia permittat mala perpetrare.

Q. Unde igitur *origo mali?*

R. Malum per se causam non habet, sed per accidens, quae causa non potest esse nisi *quoddam bonum;* malum enim in eo est quod subjectum aliquod debita perfectione privetur, quod contingere non potest nisi actione alicujus agentis, quae bona est (1).

Q. Quotuplex distingui solet malum?

R. Malum distingui solet principaliter in malum *physicum* et malum *morale*. Prius est *defectus in rebus naturalibus* ut aegritudo, corruptio, mors, etc., alterum est *defectus operationis liberae* a lege vel a regula morum.

Q. Quomodo malum physicum non adversatur Deo, ut summo bono?

R. Malum physicum non adversatur Deo, quia

(1) Cfr. S. Thom., QQ. DD. De malo, qu. 1, a. 3.

Deus semper agit bonum, sed bonum est aliquando cum aliqua privatione conjunctum, quod omnino est necessarium ad ordinem et pulchritudinem totius universi; ad quod pertinet etiam *ordo justitiae* qui requirit ut peccatoribus *poena inferatur*, et secundum hoc Deus est auctor paenae quae est alicui malum, non autem est auctor mali quae est culpa (1).

Q. Ex quo autem oritur *malum morale?*

R. Quum *malum morale* in defectu liberae actionis a regula morum consistat, nullatenus reduci potest in Deum, qui ob suam infinitam perfectionem a regula deficere operando non potest. Causa igitur istius mali est *in voluntate creaturae rationalis*, quae libertate donata, potest ea uti ad salutem, vel abuti ad perniciem in praesenti statu. Deus autem istas defectiones, licet possit, impedire non tenetur, nam ista mala ab eo permissa, ordinata sunt ad maximum bonum et ad finem sibi propositum.

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Forma simplex est multiplicabilis. Atqui Deus est forma simplex. Ergo natura divina potest multiplicari;

2) Unum importat privationem. Atqui privatio de Deo praedicari nequit. Ergo Deus non est unus;

3) Unitas in Deo negat divisionem. Atqui

(1) I p. qu. 49, a. 2.

negatio non suscipit magis et minus. Ergo Deus non potest dici *maxime* unus;

4) Omne ens est unum per suam essentiam. Atqui si ita est, unitas aequaliter invenitur in omnibus entibus. Ergo non datur in Deo quaedam perfectissima unitas;

5) Natura divina distinguitur ab omnibus aliis. Atqui natura quae distinguitur ab aliis est multiplicabilis. Ergo natura divina non est una;

6) Pro Manichaeis. Effectum oppositorum oppositae sunt causae. Atqui bonum et malum sunt effectus oppositi. Ergo bonum procedit a summo bono, malum autem a summo malo;

7) Malum est aliqua natura ideoque debet reduci ad summum malum; quod sic probatur: Quod est per accidens est in paucioribus. Atqui malum est in pluribus. Ergo est ab aliqua causa per se et sic est aliqua natura;

8) Unum contrarium si est infinitum, destruit penitus suum contrarium. Atqui non destruitur omne malum. Ergo non datur unicum principium summe bonum, sed duo principia unum bonorum alterum malorum;

9) Si esset unum tantum principium summe bonum, et non impediret malum in rebus, hoc contingeret vel quia *non posset* vel quia *nollet*. Atqui neutrum admitti potest, quia ex primo argueretur impotentiae, ex secundo argueretur invidiae. Ergo ad explicandam malorum existentiam in mundo, admittenda sunt duo rerum principia. Ita Petrus Bayle.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Forma simplex est multiplicabilis, si non identificatur cum suo esse, secus si identificatur. Atqui forma simplicissima Dei identificatur cum suo esse. Ergo natura divina non multiplicatur sed est una;

Ad 2) Unum importat privationem, secundum nostrum modum intelligendi, quia nos Deum non cognoscimus nisi per modum privationis et remotionis; sed secundum rem, unitas non est privatio, quia non est carentia alicujus perfectionis. Ergo secundum rem Deus rectissime dicitur unus;

Ad 3) Unitas in Deo negat divisionem non simpliciter, sed *modo perfectissimo*, quia est *maxime ens* et *maxime indivisum*. Atqui modo perfectissimo indivisum suscipit *magis* et *minus*. ratione oppositae perfectionis. Ergo Deus recte dicitur maxime unus;

Ad 4) Omne ens est unum per suam essentiam, sed cujuslibet substantia non aequaliter se habet ad causandam unitatem; quia quorumdam substantia est ex multis composita, quorumdam vero non. Atqui Dei substantia est omnibus modis simplex. Ergo constituit perfectissimam unitatem;

Ad 5) Natura divina distinguitur ab omnibus, non tamen per differentiam contrahentem, sed per *puritaten sui esse subsistentis*. Atqui quod distinguitur ab omnibus aliis, per puritatem

ipsius esse subsistentis non est multiplicabile. Ergo Deus natura sua est unus;

Ad 6) Effectuum oppositorum causae sunt oppositae si agitur de causa particulari et proxima; secus vero si agitur de causa universali et remota. Bonum autem et malum possunt etiam procedere ab eadem causa particulari et proxima, quod patet ex eo quod bonum et malum non sunt duae naturae oppositae sed unum est privatio alterius:

Ad 7) Malum non est effectus *per accidens praeter intentionem*, ut inventio thesauri ab eo qui sepulchrum fodit, sed dicitur effectus *per accidens quatenus per se loquendo non est factum*, sed est ut ait S. Thomas, *incidens effectibus* (1). Atqui tale accidens non est ab aliqua causa *per se*. Ergo non est aliqua natura;

Ad 8) Unum contrariorum si est infinitum, penitus excludit suum contrarium *ab eodem subjecto*, unde Deus est infinite bonus, sed non excludit penitus omnem imperfectionem ab effectu, quod est deficiens a perfecta bonitate causae;

Ad 9) Licet Deus possit impedire omnia mala, quae sunt in mundo, tamen propter justissimas et sapientissimas rationes ea impedire non vult, neque propter hoc invidiae argui potest nisi ab homine impio aut stulto. Unde S. Thomas ait (2):

(1) Cfr. S. Thom. QQ. DD. de Pot. qu. 3, a. 6, ad 6.
(2) QQ. DD. De Pot. qu. 3, a. 6, ad 4.

« Deus est adeo bonus, quod nunquam aliquod malum esse permitteret, nisi esset adeo potens, quod de quolibet malo posset elicere bonum. Unde nec propter impotentiam, nec propter ignorantiam Dei est, quod mala in mundo proveniunt; sed est ex ordine sapientiae suae et magnitudine bonitatis, ex qua provenit quod multiplicentur diversi gradus bonitatis in rebus, quorum multi deficerent, si nullum malum esse permitteret. Non enim esset bonum patientiae, nisi accedente malo persecutionis; nec esset bonum conservationis vitae in leone, nisi esset malum corruptionis in animalibus ex quibus vivit ».

Caput IV. — de divinis attributis seu qualis sit Deus.

Q. Quid venit nomine attributi?

R. Nomine attributi intelligimus *proprietatem seu perfectionem quae resultat ex aliqua natura.*

Q. Quotupliciter potest spectari talis perfectio seu proprietas?

R. Potest spectari *dupliciter*, nempe vel in ordine *ab subjectum* ex quo dimanat et quod perficit, vel in ordine *ad quid extrinsecum*, ad quod ordinat subjectum. Unde in rebus creatis duplex attributorum genus: alterum eorum quae dicuntur *absoluta*, alterum eorum quae dicuntur *relativa.*

Q. Numquid aliquod Dei attributum potest dici *relativum*?

R. *Nullum* Dei attributum *vere* dici potest *relativum*, respectu rerum ab ipso effectarum, nam relationes quae dicuntur de Deo ad creaturas, non sunt in Deo sed solummodo in creaturis; a nobis tamen ita considerantur, ob realem relationem, quam creaturae habent ad Deum.

Q. Quomodo igitur possunt istae relationes dici de Deo, si in Deo non sunt?

R. Quia per *quamdam analogiam* in creaturis etiam ad Deum transferuntur, unde duplex attributorum genus in Deo spectatur, nempe illorum quae sunt *in Deo absolute* et *per se*, et eorum quae considerantur in eo *per ordinem ad res extra ipsum positas*. Prima concipiuntur ad modum *operationis immanentis* altera autem concipiuntur *consequi operationem transeuntem*.

Q. Quaenam vero tractanda in hoc capite?

R. Tractanda quatuor, nempe:

1) De distinctione attributorum Dei ab ejus essentia et inter se;
2) De Dei immutabilitate;
3) De Dei aeternitate;
4) De Dei immensitate.

§ 1. — *De distinctione attributorum Dei ab ejus essentia et inter se.*

Q. Numquid potest aliqua esse realis distinctio inter Dei essentiam et ejus attributa?

R. Nulla esse potest in Deo realis distinctio inter ejus essentiam et attributa, nam Deus est ens simpli-

cissimum et actus purissimus cui repugnat distinctio realis.

Q. De quanam igitur distinctione attributorum a Divina essentia sermo est?

R. Quum de distinctione reali sermo esse non possit, necessario agitur solummodo de distinctione secundum rationem intelligibilem.

Q. Quidnam est haec ratio, secundum quam dicimus attributa ratione differre?

R. Ratio haec est *id* quod *mens nostra apprehendit* de significatione alicujus nominis, id est *conceptio intellectus de re*, significata per nomen. In his igitur quae definitionem habent, est *ipsa definitio*, in illis vero quae definiri non patiuntur, est id quod *concipitur de re*, quam nomen significat; sic ex. gr. ratio sapientiae quae de Deo dicitur est *id quod concipitur* de significatione hujus nominis, licet sapientia divina non definiatur.

Q. Quomodo ista ratio dicitur esse *in re*?

R. Dicitur haec ratio esse *in re* eo sensu, quia in re *extra animam* est aliquid quod respondet conceptioni intellectus, ut significatum respondet signo. Quod potest esse dupliciter:

1) ita ut conceptio intellectus sit *similitudo* seu *imago* rei extra animam existentis, ut ex. gr. conceptio de hoc quod significat *homo*, vel,

2) ita ut *non sit similitudo rei* existentis extra animam, sed *aliquid quod consequitur ex modo intelligendi* istam rem, ut sunt ex. gr. intentiones quas intellectus noster adinvenit, sicut *genus*

et *alia hujusmodi*. Unde duplex nominum genus, scilicet nomina *primae intentionis* et nomina *secundae intentionis*.

Q. Numquid rationes attributorum sunt *in Deo?*

R. Rationes attributorum *sunt in Deo;* nam nomina *absoluta* et *affirmativa* neque aliquid removent a Deo, neque significant progressionem perfectionum a Deo in creaturas, sed *ipsam divinam substantiam* licet imperfecte et deficienter; et exinde est quod nos per finitas rerum visibilium perfectiones *positive*, licet *imperfecte*, cognoscimus infinitas Dei perfectiones. Si vero conceptus repraesentant aliquid quod *vere est in Deo*, quamvis altiori modo, rationes attributorum dicendae sunt, *esse vere in Deo*, sensu superius explicato.

Q. Quomodo exprimit hanc doctrinam S. Thomas?

R. S. Thomas ita hanc doctrinam exprimit (1): « Conceptiones quas intellectus noster ex nominibus attributorum concipit, sunt verae similitudines rei, quae Deus est, quamvis deficientes et non plenae, sicut est de aliis rebus, quae Deo similantur. Unde hujusmodi rationes non sunt tantum in intellectu, quia habent proprium fundamentum in re, quae Deus est. Et ex hoc contingit, quod quidquid sequitur ad sapientiam in quantum hujusmodi, recte et proprie convenit Deo ».

Q. Numquid rationum illarum *pluralitas* est tantum

(1) Sent. Dist. 2, qu. 1, a. 3.

ex parte *intellectus nostri* vel aliquo modo ex parte *ipsius rei?*

R. Huic quaestioni ita respondet S. Thomas (1): « Sciendum est quod ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res quae Deus est, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere, tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum diversas formas; tum quia hoc quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiamsi a Deo immediate reciperet, sicut multiplicatur processio suae bonitatis in aliis creaturis. Unde quum Deus secundum unam et eamdem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integram ejus perfectionem apprehendere. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem intellectus nostri. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re, quae Deus est, non quidem pluralitas rei, sed *plena perfectio*, ex qua

(1) I Sent. loc. cit.

contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur ».

Q. Numquid in profitenda exposita S. Thomae doctrina omnes philosophi concordant?

R. Discordant ab ea Eumonius aliique, qui nullam distinctionem rationis inter divina attributa agnoscunt, docentes distinctiones in solis vigere vocabulis et cum nominibus ac vocibus evanescere. Quem errorem plurimi S. S. Patrum adorti sunt.

Q. Numquid doctrina S. Thomae alios adhuc habuit adversarios?

R. Inducitur etiam ut adversarius hujus doctrinae Scotus vel quidam ejus sectatores, qui inter Dei essentiam variasque ejus perfectiones profiteri videntur formalem distinctionem ex natura rei, licet non desint qui affirment, Scotum obscure esse de hoc locutum, distinctionemque ejus revocari posse ad distinctionem quam vocant, *rationis ratiocinatae.*

Q. Quidnam igitur de distinctione divinorum attributorum est tenendum?

R. Tenenda sunt haec, ut ex dictis patet: *Attributa divina neque ab essentia neque inter se realiter differunt;* sed solummodo distinguuntur « virtualiter » id est *ratione cum fundamento in re* quatenus haec ratio non sit tantum ex parte *ratiocinantis*, sed etiam ex proprietate *ipsius rei.*

Q. Quaenam opponuntur contra hanc doctrinam difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Ubi est perfectissima unitas, ibi non potest esse multiplicitas attributorum. Atqui perfectissima unitas est in Deo. Ergo in Deo non potest esse multiplicitas attributorum;

2) Juxta S. Dionysium nomina quae in laudem Dei a Sanctis assumuntur, dividuntur secundum diversos Divinatis processus. Atqui si Deum ita nominamus, non habet pluralitas attributorum fundamentum in Deo sed in creaturis. Ergo ratio pluralitatis non est in Deo, sed solum in creaturis;

3) Pluralitas rationum secundum quam multa attributa dicuntur de Deo, est in intellectu nostro. Atqui si est in intellectu nostro, non est in Deo distinctionis fundamentum. Ergo non est ex proprietate ipsius rei;

4) Quod est omnibus modis unum, non potest esse radix multitudinis in eo existentis. Atqui Dei essentia est una omnibus modis. Ergo non potest esse radix diversarum rationum, secundum quas attributa de ea praedicantur;

5) Si attributa divina cum ejus essentia identificantur, nomina quae ista attributa significant, unam eamdemque rem significant. Atqui nomina quae unam eamdemque rem significant sunt synonyma. Ergo pluralitas rationum non habet fundamentum in re.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Ubi est perfectissima unitas ibi non

potest esse pluralitas attributorum, quae sint *realiter* distincta, sed potest esse pluralitas eorum quae sint distincta *virtualiter;* talis enim pluralitas attributorum, ut docet S. Thomas « in nullo praejudicat summae unitati; quia ea quae in aliis sunt ut plura, in eo sunt unum, remanet pluralitas tantum *secundum rationem,* quae non opponitur summae unitati in re, sed *necessario ipsam consequitur, si simul adsit perfectio* »;

Ad 2) Nomina dicta de Deo, dividuntur secundum diversos processus Divinitatis, ur dicit S. Dionysius, si consideratur id unde nomen impositum est, sed nomina illa quando praedicantur de Deo non significant perfectiones creaturarum seu processus Divinitatis in creaturas, sed ipsas perfectiones divinas seu attributa. Ergo ratio pluralitatis eorum, modo supra explicato habet fundamentum in Deo;

Ad 3) Multiplicitas rationum est in nostro intellectu, ita ut istis rationibus vere respondeat aliquid in Deo; sed non ita ut in Deo nihil ipsis respondeat. Atqui si aliquid in Deo, id est plenissima ejus perfectio, respondet ipsis, est in Deo fundamentum pluralitatis rationum. Ergo non est solummodo in nostro intellectu;

Ad 4) Quod est omnibus modis unum, non potest esse radix multitudinis ita ut aliquid realiter multiplex in eo existat; sed potest esse causa per quam plures rationes attributorum de eo vere dicantur. Atqui talis est simplicissima

plenitudo perfectionis in Deo. Ergo adest in Deo fundamentum pluralitatis rationum attributorum;

Ad 5) Nomina quae significant unam eamdemque rem, *repraesentatam per eumdem conceptum* sunt synonyma; secus si res repraesentatur *per diversos conceptus*, quos nomina immediate significant. Atqui tum divina *essentia*, tum varia Deo *attributa* repraesentantur per *diversos conceptus*, quibus *diversa nomina* imposita sunt, propter plenitudinem perfectionis divinae. Ergo pluralitas rationum habet fundamentum in re.

§ 2. — *De Dei immutabilitate.*

Q. Quid est *mutatio?*

R. Mutatio definitur: *Transitus entis ex uno statu in alium.*

Q. Quodnam igitur *ens* dicitur *mutabile?*

R. Illud ens dicitur *mutabile*, quod potest *aliter se habere* ac se habet.

Q. Quaenam requiruntur ad mutationem?

R. Requiruntur tria:

1) *terminus a quo* discedit ur;

2) *terminus ad quem* accedit ur et

3) *subjectum* quod ex uno statu ad alium progreditur.

Q. Numquid *creatio* proprie dicitur *mutatio?*

R. Creatio *minus proprie* dicitur mutatio, quum, de ratione mutationis sit, ut idem se habeat aliter nunc ac prius, quod locum non habet in creatione,

in qua res ex toto suo esse producitur, et consequenter *nullum praesupponit subjectum*. Sed quando *mutatio* sumitur *latiori sensu*, ideoque etiam dicitur mutari illud ens, quod ex statu *possibilitatis* pervenit ad statum realis *existentiae*, et in *hoc sensu* etiam creatio solet appellari mutatio.

Q. Quommodo *dividi* solet mutatio?

R. Mutatio dividi solet in *externam* et *internam*. *Externa* dicitur quando subjectum in eodem statu remanet, sed novum tantum *in nostra mente* induit respectum ob *mutationem alterius*, ex. gr. columna quae respectu hominis circa illam se vertentis, modo est ad suam dexteram, modo ad sinistram. Mutatio autem *interna* locum habet, quum subjectum in aliquid realiter *acquirit vel amittit*. *Prima potest competere Deo*, minime vero secunda.

Q. Quomodo *distinguitur mutatio interna?*

R. Mutatio interna distinguitur in:

1) *physicam* et *moralem;*

2) in *istantaneam* et *successivam*.

Q. Quaenam dicitur mutatio *physica* et quae *moralis?*

R. Mutatio *physica* dicitur ea quae respicit aliquam *naturae perfectionem;* mutatio vero *moralis*, quae respicit *deliberationem voluntatis*.

Q. Quaenam dicitur mutatio *instantanea* et quae *successiva?*

R. Mutatio *instantanea* dicitur ea quae fit secundum *contradictionem* sicut ex albo in non album; quia inter contradictoria *non datur medium;*

successiva vero ea quae fit secundum *contrarietatem*, sicut ex albo in nigrum, quia contraria quae in eodem genere distant, *supponunt media percurrenda*, quum ex uno extremo progressio fit ad aliud. Haec ultima mutatio est *motus* proprie dictus, qui definitur: *Actus entis in potentia prout est in potentia.* Prima autem dicitur simpliciter *mutatio*, quae potest esse vel *substantialis* vel *accidentalis.*

Q. Numquid Deus est *immutabilis* quoad *naturae suae perfectionem?*

R. *Deus quoad naturae suae perfectionem est immutabilis*, quod ita probatur: Deus est actus purissimus, simplicissimus perfectissimus. Atqui a tali natura omnis mutatio est removenda. Ergo Deus est omnino immutabilis.

Q. Quomodo probatur immutabilitas Dei ex eo quod est actus purissimus?

R. Probatur ita: omne quod mutatur, diversis essendi modis obnoxium est. Atqui Deus est actus purissimus, qui est esse per se subsistens, unde diversis essendi modis ac perfectionibus affici non potest. Ergo Deus est omnino immutabilis.

Q. Quomodo probatur idem ex eo quod Deus est simplicissimus?

R. Probatur ita juxta S. Thomam (1): « Omne quod movetur quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum

(1) I p. qu. 9, a. 1.

substantiam, et sic in omni quod movetur attenditur aliqua compositio. Ostensum autem est, quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest ».

Q. Quomodo probatur Dei immutabilitas ex ejus infinita perfectione?

R. Probatur ita: Deus est infinite perfectus. Atqui ens infinite perfectum non potest mutari, quum quaelibet mutatio novam aliquam adducat perfectionem, quae minime addi potest enti perfectissimo. Ergo Deus est omnino immutabilis.

Q. Numquid Dei *voluntas* est mutabilis?

R. Dei *voluntas* est *immutabilis*, quod probatur ita: Voluntas mutatur, quando vel substantia vel scientia volentis mutatur. Atqui neque substantia divina neque scientia Dei ullo modo mutari potest. Ergo Dei voluntas est omnino immutabilis.

Q. Numquid omnia alia Deo diversa sunt mutabilia?

R. *Omnia a Deo diversa* sunt *mutabilia*, tum mutatione improprie dicta, tum mutatione proprie dicta.

Q. Quaenam dicitur mutatio *improprie dicta* et quae *proprie dicta?*

R. Mutatio *improprie dicta* ea est, quae *fit per potentiam quae est in alio*, sicut omnes creaturae ex nihilo conditae sunt, et in esse conservantur a Deo; mutatio autem *proprie dicta* ea est quae fit *per potentiam, quae est in re ipsa quae mutatur*,

id est per potentiam receptivam alicujus perfectionis sive in essendo sive in consequendo finem. Et haec mutatio invenitur etiam in omnibus rebus creatis.

Q. Quomodo probatur istas mutationes inveniri in omnibus rebus creatis?

R. Probatur ita: Omnes res diversae a Deo sunt mutabiles si

1) omnes a Deo conditae sunt ex nihilo et in nihil ab ipso redigi possunt, et si

2) omnes progredi possunt de potentia ad actum sive substantialem, sicut contingit in essentiis compositis, quae corruptibiles sunt; sive ad actum accidentalem sicut contingit in substantiis simplicibus, quae liberas habent volitiones, vel quoad finem, vel saltem quoad cetera creata, quae cum fine non sunt necessario connexa. Atqui ita se res habet. Ergo omnia entia creata sunt mutabilia.

Q. Quomodo *immutabilitas* Dei componi potest cum Dei *libertate*?

R. Quaestio haec tam est *difficilis*, ut ipse *Aristoteles* philosophorum princeps eam solvere non valuerit. Sed hoc mirum esse non debet, nam sicut *modus essendi divinae naturae* in infinitum differt a modo essendi rerum *creatarum*, sic etiam modus *operandi* qui competit Deo, non est dimetiendus ex modo operandi *entium finitorum*. Quum igitur res ista capacitatem superet intellectus nostri, nos de ipsa non nisi *balbutiendo* aliquid dicere possumus.

Q. Quaenam igitur de hac quaestione notanda?

R. Notanda sunt haec:

1) Potentia *libere agendi* considerari potest vel ut *principium actus*, qui juxta diversum voluntatis consilium, aut ponitur aut non ponitur; vel ut *principium facti*, seu rei quae efficitur et extra causas sistitur;

2) Primo sensu potentia libere agendi est perfectio, necessario admixta alicui imperfectioni, quum involvat transitum ex actu primo ad actum secundum; in posteriori autem sensu denotat *meram activitatem* seu actum sine ulla admixtione potentiae, et *sic Deo tribui potest*;

3) Creatura libere agens ita libera est, ut potestatem habeat ponere vel non ponere *actum secundum*, sed posito hoc actu, non est ipsi possibile praepedire effectum; Deus autem libere operans, non dicitur *posse* vel *non posse* exercere actum secundum, quum operatio seu actus secundus sit *ipsum suum esse* subsistens; sed perficere potest ut *effectus consequatur* vel *non consequatur* actum volendi;

4) Unde patet *conceptum libertatis* prout haec perfectio attribuitur *Deo* et *creaturis*, non habere *unitatem simpliciter* sed *secundum quid*, quae propria est conceptus *analogi*;

5) Illud absque ulla dubitatione profitendum est, omnes perfectiones creaturarum praehaberi in Deo modo quodam *altiori et excellentiori*, *ablata* scilicet ab ipsis *omni imperfectione* quam necessario habent creaturae.

Q. Quaenam opponuntur huic dotrinae difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Deus dicitur seipsum movere, quum sit vivens. Atqui omne movens seipsum mutatur. Ergo Deus non est immutabilis;

2) Deus diverso tempore vult diversa. Atqui velle diversa est mutare voluntatem. Ergo Deus mutatur in sua voluntate;

3) Deus *indifferens* est in volendo res a se diversas. Atqui *indifferentia* in volendo probat mutabilitatem. Ergo Deus est mutabilis;

4) Idem actus non potest se habere ad opposita. Atqui voluntas divina se habet ad opposita, quum liberrime velit creaturas. Ergo actus voluntatis Dei mutabilis est;

5) Deus in tempore acquirit novas relationes, nempe Creatoris et Domini. Atqui nova relatio non concipitur sine mutatione subjecti. Ergo Deus in tempore mutatur;

6) Deus comparatur ad creaturas ut movens ad motum. Atqui movens realiter refertur ad motum. Ergo Deus acquirit in tempore novas relationes ad creaturas;

7) Quae proprie dicuntur de Deo, rem significatam in Deo ponunt. Atqui hoc nomen *Dominus* proprie dicitur de Deo in tempore. Ergo res significata per ipsum, quae est relatio ad creaturas, realiter ponitur in Deo, ideoque Deus mutatur;

8) Natura relativorum est, ut posito uno ponatur aliud. Atqui creaturae in tempore

acquirunt relationem realem ad Deum. Ergo Deus in tempore realiter refertur ad creaturas;

9) Pater acquirit novam realem relationem ad filium, quia ipsi dat esse. Atqui Deus dat esse creaturis. Ergo Deus in tempore realiter refertur ad creaturas ac proinde mutatur;

10) Dei ad creaturas est aliqua proportio, secus omnia praedicarentur mere univoce de Deo et de creaturis. Atqui proportio est quaedam realis relatio. Ergo Deus acquirit in tempore reales relationes ad creaturas, quod denotat mutationem.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Deus dicitur movere seipsum per motum qui est *actus purus* seu activitas subsistens, non autem per *motum transitionis* de potentia in actum. Atqui motus qui est actus purus seu activitas subsistens, non importat mutationem. Ergo Deus est immutabilis;

Ad 2) Deus diverso tempore vult diversa ita ut *uno idemque actu vult in vario tempore esse diversa*, sed non ita ut habeat diversos actus volendi. Ergo Deus non mutatur;

Ad 3) Deus est indifferens per ordinem *ad objectum volitionis*, sed non per ordinem *ad actum volendi*. Atqui indifferentia per ordinem ad objectum quae dicit *meram activitatem*, non importat mutabilitatem. Ergo Deus non est mutabilis;

Ad 4) Idem actus non potest se habere ad opposita, *si actus dicit rationem realem ad obje-*

ctum a quo specificatur, sed si actus non specificatur ab objecto ad quod dicit solum relationem rationis, tunc potest eadem operatio se habere ad opposita. Atqui in Deo ita est, quia nullum oppositorum necessariam relationem seu connexionem importat cum divina operatione, cujus est terminus. Ergo actus divinae voluntatis non est mutabilis;

Ad 5) Deus acquirit in tempore novas relationes *rationis ex parte Dei*, et reales ex parte creaturarum, sed non acquirit relationes reales ex parte Dei. Atqui *relatio rationis in Deo*, quae est relatio secundum rationem intelligibilem, non importat mutationem. Ergo Deus in tempore non mutatur;

Ad 6) Deus comparatur ad creaturas ut movens ad motum mediante actione quae *identificatur cum sua essentia;* sed non actione quae est accidens essentiae. Atqui actio quae in Deo est formaliter immanens, et *virtualiter tantum transiens*, quia est idem cum sua essentia, *non fundat realem relationem moventis* seu agentis ad passum. Ergo Deus non est mutabilis;

Ad 7) Nomina quae proprie dicuntur de Deo, ponunt in Deo rem significatam, ita ut significationi nominis aliquid vere respondeat in Deo, sed *non ita ut eodem modo respondeat* ac nomina significant, quum non sint *univoca* sed *analoga*. Atqui in Deo respondet hoc aliquid, secundum *rationem intelligibilem* quod non importat mutationem. Ergo Deus non mutatur;

Ad 8) Natura relationum est, ut posito uno, ponatur alterum, sed *non semper secundum rem*, verum *secundum rationem tantum* quando relatio non est mutua quia unum relativorum refertur solum secundum rationem. Atqui per positionem vel ablationem creaturae a Deo, ponitur vel aufertur ab ipso *respectus rationis* tantum non autem respectus realis. Ergo Deus non est mutabilis;

Ad 9) Pater refertur realiter ad filium quia ipsi dat esse quod est sui generis. Atqui Deus dat esse creaturis quae cum ipso *in genere non conveniunt*, sed quae conveniunt tantum *analogice*. Ergo Deus realiter non refertur ad creaturas ideoque non mutatur;

Ad 10) Dei ad creaturas est aliqua proportio id est *habitudo causae ad effectum*, sed non relatio quae est inter duas quantitates seu relatio realis. Sed habitudo causae ad effectum dicitur *proportio lato sensu*, et indicat respectum Dei ad creaturas; qui respectus *ex parte creaturae est realis* sed non est parte Dei. Ergo Deus non acquirit relationem realem, ac proinde non est mutabilis.

§ 3. — *De Dei aeternitate.*

Q. Curnam difficile est aeternitatem explicare?

R. Admodum difficile est aeternitatem explicare, quia mens nostra cognitionem percipit *a rebus in tempore sibi succedentibus*, ideo etiam aeternitatis conceptum a *tempore* efformari debet.

At non solum maxima est inter *tempus* et *aeternitatem* differentia, sed in ipsa etiam *temporis* ratione intelligenda difficultas offenditur gravissima.

Q. Quomodo definitur *tempus?*

R. *Tempus* ab Aristotele definitur: *Numerus motus secundum prius et posterius.*

Q. Quomodo dicuntur *partes* motus?

R. Partes motus dicuntur *momenta.*

Q. Et quomodo dicuntur partes *temporis?*

R. Partes temporis dicuntur *instantia* seu *nunc.*

Q. Quid est igitur in definitione temporis genus proprium et quid differentia?

R. *Genus proximum* in definitione temporis est, *numerus motus*, et *differentia* est *motus secundum prius et posterius.* Nam ut dicit S. Thomas (1): « Tempus sequitur motum, quo cognito, in motu cognoscimus tempus. Sed tunc cognoscimus tempus, quum distinguimus determinando prius et posterius; et tunc dicimus fieri tempus, quando accipimus sensum prioris et posterioris in motu ».

Q. Numquid *instans* temporis seu *nunc* est idem, aut diversum in toto decursu temporis?

R. Juxta Aristotelem respondendum est, *nunc* seu *instans* temporis esse idem subjecto in toto decursu temporis, sed diversum ac diversum *ratione*, seu *secundum dispositionem subjecti.* Sic per unitatem et identitatem subjecti salvatur

(1) **Physicor., lib. IV, lect. 18.**

unitas et *continuitas temporis;* per diversitatem dispositionem subjecti salvatur *fluxus* et *successio* temporis.

Q. Numquid haec nomina *tempus* et *aeternitas* habent aliquid *commune?*

R. Tempus et *aeternitas* significant ambo aliquam *durationem.*

Q. Quidnam significat *duratio?*

R. Duratio est *perseverantia entis in esse;* et ideo secundum diversam rationem, qua ens aliquod in esse perseverat, diversa habetur duratio.

Q. Quid igitur significat *aeternitas?*

R. Aeternitas est *duratio actus purissimi* et *omnino immutabilis;* tempus e contrario denotat *durationem eorum quorum esse est subjectum transmutationi* vel in *transmutatione consistit; aevum* denique est duratio partecipans *de tempore* et *de aeternitate.*

Q. Quomodo exprimit idem S. Thomas?

R. S. Thomas ita de hac re loquitur (1): « Quum aeternitas sit mensura *esse permanentis*, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt, a permanentia essendi, quod esse eorum subjectum est transmutationis vel in transmutatione consistit, et hujusmodi mensurantur *tempore;* sicut omnis motus et etiam *esse* corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia *esse* eorum

(1) Sent. Dist. 19, qu. 2, a. 1.

nec in trasmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis, sed habet transmutationem adjunctam... Et hujusmodi mensurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus ».

Q. Quomodo differt *nunc temporis* a *nunc aeternitatis?*

R. Juxta Doctorem Angelicum, *nunc aeternitatis* identificatur cum ipsa aeternitate et aeternitatem non differt realiter ab *esse actu* cujus est mensura; quum contra *nunc temporis* differat a tempore et tempus sit duratio distincta *ab actu* seu *esse* cujus est mensura.

Q. Quomodo definitur aeternitas a Boëtio?

R. A Boëtio aeternitas definitur: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

Q. Quid in hac definitione significat *possessio?*

R. *Possessio* hic significat *quietem, permanentiam* ac *stabilitatem.*

Q. Quid autem significat *tota simul et perfecta?*

R. *Tota simul et perfecta* denotat differentiam a cujusvis *creata duratione* quae quum sit imperfecta, potius continuatio succedentis durationis est dicenda; insuper excludit *nunc temporis*, quod licet partibus careat, non est tamen perfectum, et a *nunc aeternitatis* maxime diversum.

Q. Quid significat *interminabilis?*

R. *Interminabilis* significat aeternitatem *vacare principio et fine.*

Q. Curnam dicitur possessio *vitae?*

R. Dicitur possessio *vitae* potius quam *esse*, quia,

ut notat S. Thomas (1): « Illud quod est vere aeternum, non solum est *ens*, sed *vivens* et ipsum *vivere* se extendit quodammodo ad *operationem*, non autem *esse*. Protensio autem durationis videtur attendi secundum *operationem magis* quam secundum *esse;* unde et tempus est numerus *motus* ».

Q. Numquid *Deo competit aeternitas?*

R. Aeternitas veri nominis *competit Deo*, et ipsi *soli competit.*

Q. Quomodo *probatur*, aeternitatem Deo competere?

R. Probatur ita: Aeternitas est duratio seu *permanentia in esse* actus purissimi et per se subsistentis, a quo removenda sunt principium et finis, mutatio, successio et cujuslibet vicissitudinis obumbratio. Atqui haec omnia praedicantur de Deo, actu purissimo quo cum omnes divinae perfectiones proprietates et nobilitates identificantur. Ergo Deo competit veri nominis aeternitas

Q. Quomodo idem exprimitur a S. Thoma?

R. S. Thomas ita aeternitatem Dei demonstrat (2): « Respondeo dicendum quod ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. Unde quum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas; quum tamen nulla alia res sit

(1) I p. qu. 10, a. 17.
(2) I p. qu. 10, a. 2.

sua duratio, quia non est suum *esse*. Deus autem est suum *esse* uniforme. Unde sicut est sua *essentia*, ita sua *aeternitas* ».

Q. Quomodo probatur, Deo *soli* competere aeternitatem?

R. Probatur ita: Aeternitas vere et proprie consequitur perfectam immutabilitatem. Atqui omnes creaturae mutabiles sunt, mutatione tum propria tum improprie dicta. Ergo nulli rei creatae competit veri nominis aeternitas, ac solus Deus est aeternus.

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Aeternitas aliquid indeterminatum significat. Atqui nihil indeterminatum de Deo potest praedicari. Ergo aeternitas non potest praedicari de Deo;

2) Aeternitas est quaedam mensura. Atqui non competit Deo esse mensuratum. Ergo Deus non potest dici aeternus;

3) De Deo praedicantur verba temporis praesentis, praeteriti et futuri. Atqui in aeternitate non est praesens, praeteritum et futurum, quum aeternitas sit tota simul. Ergo Deus non est aeternus;

4) *Nunc stans*, dicitur a Boëtio *facere* aeternitatem, sicut *nunc fluens* facit tempus. Atqui in Deo nihil est *factum*. Ergo Deo non competit aeternitas;

5) Aeternitas est aliquid *totum*, quum sit interminabilis vitae *tota* possessio. Atqui *totum*

non potest attribui Deo, qui non habet partes. Ergo Deus non est aeternus;

6) Aeternitas non est attributum *Dei proprium* si dantur alia etiam aeterna. Atqui multa alia a Deo diversa dicuntur *aeterna*. Ergo non soli Deo competit aeternitas;

7) Sicut divina bonitas, sic etiam aeternitas communicari potest creaturis. Atqui si aeternitas potest communicari creaturis, creatura potest dici vere et proprie aeterna. Ergo aeternitas competit non Deo soli, sed etiam creaturae.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Aeternitas dicit aliquid indeterminatum, hoc est *infinitum negative* seu *per modum actus*, sed non positive seu per modum potentiae. Atqui de Deo dicuntur hujusmodi perfectiones *negative*, quia intellectus noster, ut notat S. Thomas, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis. Ergo aeternitas vere competit Deo;

Ad 2) Aeternitas est mensura *improprie* et secundum nostram apprehensionem, quia nos per *tempus* quod est mensura temporalium, cognoscimus *aeternitatem;* sed relate ad Deum aeternitas non potest dici mensura, quia aeternitas quoad rem non est nisi *ipse Deus*, seu ipsum *esse divinum*. Ergo Deo competit aeternitas;

Ad 3) Deo attribuuntur verba diversorum temporum, quia aeternitas omnia tempora eminenter includit. Deus, ut actus purissimus est omnino immobilis qui non novit nec praeteritum, nec futurum, sed verbum *est* proprie sibi competit, sicut ipse de se dixit: *Ego sum qui sum.* Nihilominus improprie verba aliorum temporum attribuuntur Deo, quia aeternitas, quae a nobis per temporum differentiam cognoscitur, in se eminenter praehabet omnium temporum perperfectiones. Ergo Deus est aeternus;

Ad 4) *Nunc stans* dicitur *facere* aeternitatem secundum nostram apprehensionem, non autem secundum rem. Nam ut ait S. Thomas: « Sicut causatur in nobis apprehensio *temporis* eo quod apprehendimus *fluxum* ipsius *nunc;* ita causatur in nobis apprehensio *aeternitatis*, in quantum apprehendimus *nunc stans* ». Ergo Deus est aeternus;

Ad 5) Deo non potest attribui *totum*, quod est *per modum compositionis*, sed potest attribui illud, quod est *per modum simplicitatis.* Atqui Deo attribuitur aeternitas per modum simplicitatis. Ergo Deus est aeternus;

Ad 6) Multa alia a Deo diversa dicuntur aeterna, *aeternitate impropria*, sed non aeternitate propria. Atqui Deus *solus dicitur proprie aeternus.* Ergo Deo soli proprie competit aeternitas;

Ad 7) Licet bonitas divina aliquo modo communicetur creaturis, sed *non secundum modum altissimum*, prout est in Deo, id est

summa bonitas. Atqui quum aeternitas dicat *esse secundum altissimum modum*, quod est in Deo, ideo *non communicatur*. Sed communicatur tantum *esse* absolute sumptum sicut et bonum. Ergo *Deo soli* competit proprie aeternitas.

§ 4. — *De divina immensitate.*

Q. Quid intelligimus nomine *immensitatis?*

R. Nomine *immensitatis* intelligimus illam perfectionem, propter quam *infinita Dei essentia nullis spatii locorumque terminis concludi definirique potest.* Hinc omnia quae sunt, non solum Deo sunt praesentia et ab ipso continentur, sed etiam nihil potest habere essentiam quod in Deo non sit et ab ipso contineatur.

Q. Numquid *immensitas* idem est *ubiquitas?*

R. Licet *immensitas* et *ubiquitas* saepe promiscue usurpentur, tamen stricte loquendo differunt inter se. Nam *immensitas* est attributum Dei *absolutum* et identificatur cum *divina essentia*, *ubiquitas* autem est attributum *relativum*, qua Deus dicitur *replere omnia loca* et omnibus rebus esse praesens. Hinc si nulla extaret res, Deus esset semper immensus, sed non posset dici *esse ubique*, quia in hoc casu locus non esset.

Q. Quomodo *a nobis cognoscitur immensitas?*

R. Nos Dei immensitatem aliquo modo cognoscimus *per ubiquitatem*, nam intellectus noster per effectus progreditur ad cognitionem causae, unde immensitatem cognoscimus per omnipraesentiam, quae *immensitatem consequitur.*

Q. Quomodo igitur *definitur immensitas?*

R. Definitur *imperfecte* et *deficienter* vocabulis a rebus visibilibus assumptis: *infinita entis diffusio in omnia locorum spatia.*

Q. Quomodo definitur locus.

R. *Locus* a Philosopho definitur: *Superficies corporis ambientis immobilis.* Locus igitur pertinet tantum ad corpora, sed nomen hoc transfertur etiam ad significandam localem praesentiam substantiae spiritualis, quae quum non posset esse in loco *per contactum molis*, dicitur esse in loco *per contactum virtutis.*

Q. Quomodo igitur dicitur aliquid esse *in loco?*

R. Aliquid dicitur esse in loco tripliciter: 1) *circumscriptive* vel *dimensive* dicitur esse in loco corpus, id est ita ut totum dimensionatum sit in toto et pars ejus in parte loci; 2) *definitive*, quando substantia spiritualis creata est tota in toto et tota in singulis partibus sui loci, et non alibi; 3) *repletive* denique Deus dicitur esse ita, ut repleat omnia loca et sit totus in toto et totus in singulis partibus omnium locorum; ideoque Deus dicitur esse *ubique* primo et per se.

Q. *Quomodo* Deus est in rebus?

R. Quum Deus sit primum rerum omnium principium et agens per intellectum, recte dicitur, Deus esse in omnibus rebus *per potentiam*, quia omnia immediate subduntur suae virtuti; *per essentiam* quae identificatur cum sua potentia et *per praesentiam* quia omnia nuda sunt et aperta

oculis ejus. Sed Deus est in rebus non quatenus a rebus contineatur, sed quatenus *ipse sua virtute res contineat.*

Q. Numquid omnes Doctores catholici concordant in doctrina de Dei immensitate?

R. Omnes Doctores in eo conveniunt quod Deus sit *immensus et ubique*, quia hoc est de fide (Conc. Later. IV Cap. Firmiter et Symbolo Athanas.); sed in *assignanda ratione*, secundum quam Deus sit ubique, *discrepant.*

Q. Quaenam igitur in hac quaestione sunt sententiae?

R. Sunt sententiae *S. Thomae* et *Scoti.* S. Thomas, plurium S. S. Patrum doctrinam secutus, probat, Deum esse ubique quia in omnibus rebus operatur ut causa prima et universalis totius participatae entitatis, ideo omnia tangit contactu suae virtutis, quae non differt a sua essentia. Ex quo sequitur:

1) ex divina ubique operatione rite concludi divinam ubique praesentiam;

2) divinam virtutem et operationem esse rationem formalem, cur Deus dicatur ubique praesens per suam substantiam.

Quam doctrinam Angelici Doctoris impugnat Scotus docens:

1) ex effectu et operatione non probari praesentiam causae, quum dari possit actio in distans;

2) actionem jam supponere agentis praesentiam, illamque non constituere.

Q. Quid igitur de hac quaestione tenendum?

R. Tenenda sunt haec: Deus est *immensus et ubique*, ejusque substantialis in rebus omnibus praesentia *rite concluditur ex operatione*, quae aliquo sensu dici potest *ratio*, cur Deus sit in rebus.

Q. Quomodo probatur Dei *ubiquitas et immensitas?*

R. Probatur ita: Esse *alicubi* est perfectio quaedam in creaturis. Sed omnis creaturarum perfectio in Deo reperitur absque ulla imperfectione et limitum coarctatione.

Ergo Deus est ubique et immensus. Vel alio modo juxta S. Thomam. Omne quod est in loco vel in qualibet re, aliquo modo contingit eam vel contactu *molis* si est res corporea, vel contactu *virtutis* si est res incorporea, quae quantitate caret. Atqui si esset aliquod corpus, infinitam habens quantitatem dimensivam, vel ens habens infinitam virtutem, illud esset ubique. Ergo Deus, ens essentialiter praeditum virtute infinita, necessario est ubique.

Q. Quomodo ex operatione Dei concluditur ejus substantialis praesentia in rebus?

R. Concluditur ita: *Esse* omnium rerum est proprius *effectus Dei*, non solum quando res creantur, sed etiam quando in esse conservantur. Atqui movens et motum, agens et passum debent esse simul. Ergo quandiu res habent *esse*, tamdiu Deus ipsis necessario *adest* secundum modum quo *esse* habent. Quum autem *esse* sit illud quod est magis *intimum* et *formale* in rebus, consequenter Deus dicendus est *intime praesens* omnibus et singulis rebus.

Q. Quid autem respondendum Scoto ad ejus objectionem de operatione in distans?

R. Istam difficultatem jam S. Thomas praeoccupaverat atque ita resolvit (1): «Nullius agentis quantumcumque virtuosi actio procedit ad aliquod distans, nisi in quantum in illud per medium agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod *immediate in omnibus agit*, unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat ».

Q. Quomodo ostenditur operationem divinam esse rationem cur Deus sit in rebus?

R. Ostenditur ita: Esse ubique importat quamdam relationem Dei ad creaturas, super operationem in creaturas procedentem. Atqui fundamentum proximum relationis est *causa* vel *ratio* cur vigeat relatio. Ergo proxima ratio vel causa cur Deus sit in omnibus creaturis et ubique, est reponenda *in divina operatione*, qua contingit omnes creaturas et replet omnia loca.

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Deus non est in loco. Atqui quod non est in loco non potest dici esse ubique. Ergo Deus non est ubique;

2) Esse Dei est indivisibile. Atqui unum indivisibile non potest esse in pluribus locis. Ergo Deus non est ubique;

3) Quod est totum alicubi, nihil ejus est extra

(1) I. p. qu. 8, a. 1, ad 3.

illum locum. Atqui Deus si est in aliquo loco, est totus ibi. Ergo non est ubique;

4) Si Deus esset in omnibus locis, contineretur ab ipsis. Atqui Deus a nullo loco continetur. Ergo Deus non est ubique;

5) Deus est agens per voluntatem. Atqui agens per voluntatem potest velle res a se absentes. Ergo Deus non est praesens rebus per operationem;

6) Quo agens est virtuosius, eo magis ad distantiam eius actio porrigitur. Atqui Deus est agens infinitae virtutis. Ergo potest agere in maxima distantia;

7) Si Deus non posset agere, nisi ubi est, non posset efficere primam rerum productionem, seu res a se distinctas creare, quia non erat ubi nulla res existebat. Atqui ex nihilo creavit mundum. Ergo Deus potest agere ubi non est.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Deus non est in loco per contactum quantitatis quia non est corpus, sed est per contactum virtutis, quia est substantia spiritualis infinitae virtutis. Atqui ens spirituale quod infinita virtute contingit omnes res, est ubique. Ergo Deus est ubique;

Ad 2) Indivisibile non potest esse in pluribus locis per modum partis sed potest esse per modum totius, quum infinita virtute sua contineat omnia. Atqui Deus non per modum partis, sed totus est in omnibus rebus. Ergo Deus est ubique;

Ad 3) Quod est totum alicubi totalitate *quantitatis* non est alibi, sed potest esse alibi si est totum totalitate *essentiae* et *virtutis*. Atqui Deus est in omnibus locis *totalitate essentiae et virtutis*. Ergo est ubique;

Ad 4) Si Deus esset in omnibus locis per modum *substantiae materialis*, contineretur ab ipsis, sed minime si est per modum *substantiae spiritualis*. Atqui Deus est in omnibus locis per modum substantiae spiritualis. Ergo est ubique;

Ad 5) Deus est agens non solum *per voluntatem sed etiam per intellectum* et *per virtutem seu potentiam exequentem*. Atqui tum voluntas, tum intellectus, tum potentia divina non distinguuntur re a divina essentia, sed tantum ratione. Ergo Deus agens in omnes res creando et conservando ipsas, essentia sua est ipsis praesens.

Ad 6) Quo agens est virtuosius, eo ipsius actio se extendit ad plura, quae tamen potest attingere sua virtute, non autem ad ea quae non potest attingere. Atqui Deus attingit omnia sua virtute, quae est *idem cum sua essentia*. Ergo Deus attingit omnia sua essentia seu est ubique;

Ad 7) Deus ante res creatas *non erat in loco*, quia neque locus neque ulla res extabat, sed tamen extabat Deus, quia ipse omnem rem et locum ex nihilo creavit. Operatio igitur seu creatio et conservatio rei et loci *ratio est cur Deus sit in omnibus rebus* et locis seu ubique; non autem res et locus ubi Deus est, ratio est

cur Deus operetur, Deus enim ut agens universale in operatione sua non pendet ab ulla re neque ab ullo loco sed producit utraque ex nihilo contactu suae virtutis.

SECTIO II.

De operationibus Dei immanentibus.

Q. Quotuplex distinguitur *operatio?*

R. Operatio distinguitur *duplex:* alia manet in ipso operante et est perfectio ejus, ac vocatur *immanens;* alia quae terminatur ad rem ab agente diversam et vocatur *transiens.*

Q. Numquid *utraque* istarum operationum *Deo competit?*

R. *Utraque dictarum operationum competit Deo.* Sed quia prior est perfectio operantis, posterior vero perfectio facti, operans autem naturaliter prius est facto et est causa ipsius, hinc sequitur quod *prima dictarum operationum sit causa alterius,* illamque naturaliter antecedat, sicut causa effectum.

Q. De quibus igitur operationibus divinis nunc sermo erit?

R. *Prius* sermo erit *de operationibus divinis immanentibus;* postea autem tractabitur de processione creaturarum a Deo et tunc sermo erit *de operationibus divinis transeuntibus.*

Q. Quaenam dicuntur esse in Deo *operationes immanentes?*

R. In Deo dicuntur esse immanentes operationes *intellectus et voluntatis.*

Q. Quaenam tractantur de operatione intellectus et voluntatis Dei?

R. Tractantur quatuor:

1) De scientia Dei in genere;
2) De scientia divina possibilium;
3) De divisione scientiae Dei;
4) De voluntate divina.

Caput. I. — de scientia dei.

Q. Quaenam tractantur de *scientia Dei?*

R. Tractantur quatuor:

1) An in Deo sit intellectus et scientia;
2) De objecto scientiae Dei;
3) An Deus cognoscat alia a se propria cognitione;
4) An Deus cognoscat futura contingentia.

§ 1. — *In Deo est intellectus et scientia.*

Q. Quaenam extiterunt erroneae opiniones de scientia Dei?

R. Teste S. Thoma, non defuerunt quidam qui attribuerunt Deo scientiam, ut dispositionem quamdam *divinae essentiae additam*, sicut contingit in nobis. Alii e contra dixerunt, nos nihil in Deo ponere per hoc quod ipsi scientiam attribuamus, sed significare tantum, *Deum esse causam scientiae in creaturis*, quia ipsis scientiam infundit. Alii denique opinati sunt, scientiam

Deo attribui *per quamdam similitudinem proportionis sicut ei attribuitur, ira vel misericordia*, nempe *per metaphoram.*

Q. Curnam istae opiniones erroneae sunt?

R. Istae opiniones ideo erroneae dicendae sunt, quia nomen *scientiae* proprie et positive dicitur de Deo, unde significat aliquid *quod in Deo est*, sicut vita, bonitas, essentia ed alia hujusmodi, quae proprie praedicantur de Deo et de creaturis.

Q. Quid igitur de intellectu et scientia Dei est tenendum?

R. Tenenda sunt quatuor:

1) In Deo est intellectus et scientia perfectissima;

2) Haec scientia cum Dei essentia identificatur;

3) Ab ipsa removendae sunt omnes imperfectiones cujuslibet scientiae creatae;

4) Ideo scientia praedicatur de Deo et de creaturis *analogice.*

Q. Quomodo probatur intellectum et scientiam perfectissimam esse in Deo?

R. Probatur ita: Intellectus et scientia in rebus creatis sunt perfectiones simpliciter simplices. Atqui tales perfectiones vere sunt in Deo et quidem modo eminentiori et perfectissimo. Ergo datur in Deo intellectus et scientia perfectissima.

Q. Numquid idem non confirmatur de ratione ordinis naturalis?

R. Utique, nam ordinare omnia agentia naturalia in finem non potest fieri sine intellectu et scientia

perfectissima. Atqui Deus omnia ordinat in finem quum sit omnium conditor et rector. Ergo in Deo est scientia perfectissima.

Q. Quomodo probatur *scientiam in Deo cum sua essentia identificari?*

R. Probatur ita: Intelligere est actus intelligentis ex ipso dimanans et in ipso consistens. Atqui quidquid est in Deo identificatur cum sua essentia et suo esse purissimo. Ergo intelligere in Deo secundum rem non differt quidquam a sua essentia et suo actu essendi.

Q. Quomodo demonstratur a divina scientia removendas esse omnes imperfectiones?

R. Demonstratur ex eo quod imperfectio cum actu purissimo nequaquam consistere potest. Atqui Deus est actus purissimus. Ergo imperfectio quaecumque cum Dei scientia consistere nequit.

Q. Quaenam sunt istae imperfectiones scientiae intellectus creati, removendae?

R. Sunt sequentes: quod in intellectu creato scientia est *accidens*, quod est habitus in *potentia ad actum*, quod est *limitata*, quod generatur in homine *ex notitia principiorum*, et *commixta est aliquando erroribus;* postea quod in qualibet creatura intelligente *facultas intelligendi*, *actus intellectionis*, *substantia intellectiva realiter distinguuntur* et compositionem simul faciunt. Contra in Deo potentia intelligendi et actus intellectionis sunt *substantia*, *actus purus* et *simplicissimus*, *omnia complectens*, *nullam causam habens*, *nullamque faciens compositionem.*

Q. Quomodo demostratur scientiam de Deo et de creaturis praedicari *analogice?*

R. Demonstratur ex eo quod scientia de Deo et de creaturis non dicitur neque univoce, neque prorsus aequivoce, unde rite concluditur, eam praedicari de Deo et de creaturis *analogice*, id est secundum *rationem proportionaliter eamdem*, proprie tamen et *non metaphorice.*

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Scientia dicitur ex additione ad essentiam et vitam. Atqui quod dicitur ex additione ad aliud, non potest de Deo praedicari. Ergo in Deo non est scientia;

2) Scientia est habitus, id est aliquid medium inter potentiam et actum. Atqui aliquid medium inter potentiam et actum non potest esse in Deo. Ergo in Deo non est scientia;

3) Scientia causatur ex cognitione principiorum. Atqui in Deo nihil est causatum. Ergo scientia non est in Deo;

4) Ad scientiam habendam tria requiruntur, id est: sciens, scientia et scibile. Atqui quae requiruntur pluralitatem non sunt in Deo. Ergo in Deo non est scientia;

5) Scientia est impressio scibilis in intellectu scientis. Atqui in intellectu divino non potest admitti talis impressio, quae potentiam, et receptionem denotat. Ergo non potest esse in Deo scientia;

6) Scientia Dei est nostrae scientiae mensura.

Atqui mensura et mensuratum est unius rationis. Ergo scientia dicitur univoce de Deo et de nobis;

7) Magis et minus non mutant speciem. Atqui scientia Dei dicitur excedens scientiam nostram, quia Deus est magis sciens. Ergo scientia dicitur de Deo et de nobis univoce et non analogice.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Scientia se habet ex additione ad aliud secundum nostrum modum intelligendi, quia nos nomina ex creaturis sumpta transferimus ad Deum. Sed in Deo qui simplicissimus est, non potest realiter aliquid addi essentiae.

Atqui scientia de Deo non praedicatur sicut de creaturis per modum additionis essentiae.

Ergo scientia vere est in Deo;

Ad 2) Scientia sicut est in intellectu nostro, habitus est et qualitas, sed non ita in intellectu divino, ubi scientia non est qualitas vel habitus sed est *substantia et actus purus*. Atqui substantia et actus purus praedicantur proprie de Deo. Ergo scientia est in Deo;

Ad 3) Scientia intellectus humani est causata ex cognitione principiorum sed non scientia divina, quae *cum sua essentia identificatur*, et consequenter nullam causam extra se habet;

Ad 4) Ad scientiam habendam requiruntur tria, quae quandoque sunt realiter distincta quandoque non nisi secundum rationem. Atqui

in Deo haec tria non distinguuntur nisi secundum rationem. Ergo non inducunt pluralitatem ac proinde scientia est in Deo;

Ad 5) Scientia est impressio scibilis in cognoscente, si agitur de intellectu nostro, qui mensuratur a rebus cognitis, quia intellectus noster acquirit scientiam per hoc quod res imprimunt similitudines suas in eum. Sed contrarium est in intellectu divino, a quo creaturae mensurantur, quia ab eo habent *ut sint*, et *ut sint verae*, ideoque formae creaturarum non sunt nisi quaedam sigillatio et impressio divinae scientiae in rebus;

Ad 6) Scientia Dei est mensura scientiae nostrae superexcedens quia identificatur cum divina substantia et est prorsus extra genus scientiae nostrae, quae est accidens; ideoque dicitur non univoce sed analogice;

Ad 7) Magis et minus non mutant speciem, si causatur ex diversa participatione *unius naturae*. Sed si causatur ex gradu *diversarum naturarum* tum sunt plane diversa. Atqui scientia Dei superexcedit nostram, quia *identificatur cum ipso divino esse* subsistenti. Ergo minime dici potest univoce cum scientia nostra.

§ 2. — *De objecto divinae scientiae.*

Q. Ad quaenam referri potest communiter intellectus in intelligendo?

R. Communiter intellectus in intelligendo referri potest ad quatuor: scilicet:

1) ad rem quae intelligitur;

2) ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu;

3) ad suum intelligere, et

4) ad conceptionem seu verbum intellectus.

Q. Numquid ista quatuor eodem modo se habent in Deo atque in nobis?

R. Nequaquam. Nam in nobis illa omnia invicem differunt; in Deo autem quum nihil potentialiter inveniatur, sed sit simplicissimus et perfectissimus actus, intellectus intelligens et id quod intelligitur, seu res intellecta seu species intelligibilis et ipsum intelligere, seu actio intellectiva, *sunt realiter unum idemque omnino.*

Q. Numquid Deus se ipsum semper et actualiter intelligit?

R. Quum Deus sit realiter sua essentia, suus intellectus, sua actio intellectiva, *non potest non intelligere seipsum semper atque actualiter.*

Q. Intelligitne Deus seipsum *per se*, an *per aliud?*

R. Quum id quo aliquid intelligitur sit *species intelligibilis*, in Deo autem ista species sit realiter *ipse Deus*, non potest Deus aliter se intelligere quam *per semetipsum.*

Q. Numquid Deus intelligendo seipsum, *perfecte se comprehendit?*

R. Ad rationem perfectae comprehensionis requiritur, ut *actio intellectiva perfecte adaequet objectum* cognitum. Sed haec adaequatio perfectissime habetur in Deo, nam *ejus actio* realiter *idem est ac ejus essentia;*

Ergo Deus intelligendo semetipsum *perfectissime se comprehendit.*

Q. Quodnam est *objectum primarium* scientiae Dei?

R. Realiter *non distinguitur* in Deo objectum primarium et secundarium, nam Deus realiter omnia simul intelligit, quum omnia quae sunt in Deo, sunt realiter *ipsa divina essentia;* sed juxta modum nostrum intelligendi dicimus, *essentiam divinam* esse objectum primarium scientiae Dei.

Q. Quomodo S. Thomas probat, sensu exposito, essentiam divinam esse objectum primarium scientiae Dei?

R. S. Thomas ita probat: « Illa res solum est primo et per se ab intellectu cognita, *cujus specie* intelligit: operatio enim *formae*, quae est operationis principium, proportionatur. Sed id quod Deus intelligit, nihil est aliud quam *sua essentia.* Igitur intellectum ab ipso, primo et per se, nihil est aliud quam ipsemet ».

§ 3. — *Deus cognoscit alia a se propria cognitione.*

Q. Quomodo cognoscit Deus *alia a se?*

R. Deus *alia a se* cognoscit in *sua essentia*, ut in medio *in quo.*

Q. Quid significat cognoscere in aliquo, ut *in medio in quo?*

R. Significat cognoscere aliquid, in quo illud *repraesentatur* vel *exprimitur*, ut ex. gr. causa cognoscitur in effectu.

Q. Quomodo igitur ostenditur, Deum cognoscere alia a se *in essentia sua*, ut *in medio in quo?*

R. Ostenditur ita: Deus essentialiter ab aeterno intuetur et cognoscit suam essentiam, non solum *ut est essentia*, sed etiam *ut est idea, immutabilis* ad extra. Atqui essentia divina, ut est immutabilis, refert *infinita possibilia*, non solum secundum principia communia, specifica vel generica, sed etiam secundum *principia individua et existentia.* Ergo Deus videns propriam essentiam, videt etiam *omnia alia a se, in sua essentia*, ut *in medio in quo.*

Q. Quaenam igitur potest dici *differentia* inter cognitionem qua Deus cognoscit *seipsum* et illam qua cognoscit *alia a se?*

R. Dicendum est, Deum cognoscere seipsum *quasi primo et per se notum*, alia vero sicut *in essentia sua visa.*

Q. Numquid per id quod Deus cognoscit alia a se, sicut in essentia sua visa, *excluditur perfectio cognitionis* ex parte rei cognitae, ut in seipsa est?

R. Minime. Deus enim in sua essentia res omnes, *prout in se sunt*, cognoscit *perfectissime.* « Deus enim — inquit Angelicus Doctor —, cognoscit res in propria natura, si ista determinatio referatur ad cognitionem ex parte cogniti; si autem loquamur de cognitione cognoscentis, sic cognoscit res in idea, id est per ideam quae est similitudo omnium quae sunt in re ».

Q. Undenam in Deo repetendus est diversus modus cognoscendi *se* et *alia?*

R. Repetendus est de objectis *primario* et *secundario* scientiae divinae, minime vero de Deo intelli-

gente. Unde ait S. Thomas: « Si ratio cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis, Deus eadem ratione cognoscit se et alia, quia et idem cognoscens, et idem cognitionis actus et idem medium est cognoscendi. Si autem accipiatur *ratio ex parte rei* cognitae, sic non eadem ratione se cognoscit et alia, quia non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium quo cognoscit: quia ipse illi medio est *idem per essentiam*, res autem aliae *per assimilationem:* et ideo seipsum cognoscit *per essentiam*, alia vero *per similitudinem*: idem tamen est quod est ejus *essentia* et aliorum *similitudo* », scilicet secundum quod divina *essentia* perfectissime repraesentat creaturam.

§ 4. — *Deus cognoscit futura contingentia.*

Q. Quomodo *dividuntur* objecta in *ordine ad existentiam?*

R. Omnia objecta in ordine ad existentiam dividuntur in *existentia, futura* et *possibilia. Existentia* sunt illa quae *actualiter existentiam habent; futura* ea quae actualiter quidem existentiam non habent sed *eam habebunt; possibilia* autem ea quae existentiam neque *habent* neque *habebunt*, quamvis *nullam in se includant repugnantiam ad existendum.*

Q. Quomodo distinguuntur *futura?*

R. *Futura* distinguuntur in *necessaria* et *contingentia.*

Q. Quaenam dicuntur *necessaria* et quae *contingentia?*

R. Futura *necessaria* dicuntur illa, quorum *causa*

est necessaria, et ipsa posita, necessario sequitur effectus.

Contingentia autem dicuntur illa, quorum causa talis est, ut ea etiam posita, *incertus manet effectus*, ideoque et causa et effectus dicitur contingens. Quodsi hujusmodi causa sit *libera*, effectus futurus dicitur etiam *contingens liberum*.

Q. Potestne ex cognita causa *necessaria praevideri* effectus?

R. Nisi impedimentum aliquod superveniat, *potest praevideri* ex causa necessaria futurus effectus, quia necessario ex causa sequetur.

Q. Cognita autem causa, quae *contingentem* tantum effectum habere potest, numquid praevideri potest effectus?

R. *Non potest praevideri effectus* nisi *conjecturaliter tantum*, nam ex causa contingente aeque *produci potest* effectus ac *non produci*, ergo certo cognosci non potest.

Q. Sed si causa libera ponatur vestita circumstantiis, quibus *magis inclinatur* ad agendum aut non agendum numquid effectus certo praevideri potest?

R. Etiam in hoc casu ipsa *semper libera est*, nam secus esset causa necessaria; et si libera manet, in ipsa est essentialiter *indifferentia ad agendum* vel *non agendum*. Ergo in ipsa non potest certo cognosci potius futurum *agere* an *non agere*. Probabilis autem vel conjecturalis cognitio non est cognitio certa.

Q. Quomodo adhuc *futura* dividi solent?

R. Futura etiam dividi solent in *futura absoluta* et *futura conditionata.*

Q. Quaenam vocantur *absoluta* et quae conditionata?

R. *Absoluta* vocantur ea quae futura sunt *absque ulla conditione*, ut ex. gr. Petrus negabit Christum, vel *cum conditione, quae tamen supponitur ponenda* ut ex. gr. Petrus convertetur ad poenitentiam, si Christus illum respiciet. *Conditionata* autem vocantur illa, quae pendent a conditione non ponenda, ut ex. gr. Tyrï et Sidonï convertentur ad fidem, si ipsis praedicatum fuerit evangelium.

Q. Quomodo subdividitur *conditionatum?*

R. Subdividitur in *connexum* (quod in scholis vocatur etiam *pertinens*), et *disparatum* (*impertinens*).

Q. Quodnam vocatur *connexum* et quod *disparatum?*

R. *Connexum* est illud quod habet ex se connexionem, sive physicam sive moralem cum sua conditione, ut ex. gr. conversio Tyriorum cum praedicatione Evangelii. *Disparatum* autem si nulla est connexio inter conditionatum et conditionem, ut ex. gr. si rex Israel Joas pluries quam tribus vicibus, ad Elisaei praeceptum, terram percussisset, pluries Syriam usque ad consumptionem percussisset.

Q. Numquid Deus cognoscit omnia futura tum ea quae sive *necessario* sive *contingenter*, tum ea quae sive *absolute* sive *conditionate* sunt futura?

R. Certissimum est, Deum a tota aeternitate et simul, seu unico actu cognoscere tum se, tum omnia sive *necessario* sive *contingenter*, sive *ab-*

solute sive *conditionate* futura; ejus enim infinita perfectio, essentialiter exigit ut omnia infinite cognoscat, et non successive sed *unico actu simplicissimo.*

Q. Quomodo ex *parte objecti*, quod a Deo cognoscitur potest distingui scientia Dei?

R. Quamvis scientia Dei unica et simplicissima sit *ex parte cognoscentis*, ex parte tamen *objecti* distinguitur in *scientiam simplicis intelligentiae* et *scientiam visionis?*

Q. Quaenam dicitur scientia *simplicis intelligentiae* et quae *scientia visionis?*

R. Scientia *simplicis intelligentiae* in Deo dicitur, prout Deus cognoscit *mere possibilia*, numquam ad existentiam actualem producenda; *scientia visionis* autem, prout cognoscit objecta *existentia*, sive *in praesenti* sive *in praeterito*, sive *in futuro.* Prima dicitur etiam juxta S. Thomam, *speculativa*, secunda *practica.*

Q. In quonam consistit *differentia* inter scientiam simplicis intelligentiae et scientiam visionis?

R. Scientia *simplicis intelligentiae* denotat, Deum videre in sua essentia *omnia possibilia*, ut *simpliciter possibilia;* scientia autem *visionis*, denotat Deum videre:

1) in essentia sua quaedam, non solum ut mere possibilia, sed;

2) ut *talia quae libero decreto suae voluntatis decrevit esse aliquando futura.*

Q. Numquid Deus videt etiam omnia *futura libera?*

R. Deus videt omnia *futura libera*, sive absolute sive

conditionate sumpta, scientia *visionis*, nempe in libero decreto suae voluntatis; seu Deus ideo ab aeterno cognoscit hujusmodi futura, quia ipse *ab aeterno voluit et determinavit ea esse futura.*

Q. Quomodo probatur Deum videre *futura libera* sive absolute sive conditionate sumpta, scientia *visionis* seu *in libero suae voluntatis decreto?*

R. Probatur ita: Deus nihil potest cognoscere per aliquid sibi extraneum et a se independens, sed omnia cognoscit *in sua essentia* ut in medio *in quo* cognito. Sed essentia divina non est causa futuri sive absoluti sive conditionati, *praecise ut est essentia:* secus enim omnia possibilia essent futura existentia. Ergo essentia divina est *medium in quo* Deus *videt* quaecumque futura, *ut est determinata per liberum decretum suae voluntatis*, determinantis *alia possibilia* aliquando *futura*, *alia vero non.* Id est Deus videt in sua essentia omnia *futura*, quia libere *voluit ea esse futura*, quod est videre *futura in suo libero decreto.*

Caput II. — de possibilibus seu de aeternis rerum rationibus in divino intellectu.

Q. Quaenam dicuntur *possibilia?*

R. Possibilia dicuntur ea quae habent *rationem entis in potentia*, et opponuntur iis quae habent *rationem entis in actu.*

Q. Quotupliciter potest dici *possibile?*

R. Possibile potest dici *dupliciter:*

1) secundum quod aliquod subjectum reale

perfici valeat determinato quodam actu vel non valeat, dicitur *possibile* vel *impossibile;* ex. gr. aegroti sanitas, quandoque dicitur possibilis, quandoque impossibilis;

2) secundum quod dicit ordinem ad *esse*, quod est in intellectu, propter convenientiam et repugnantiam terminorum in propositione; ex. gr. mundus est possibilis, quia praedicatum non repugnat subjecto; impossibile est, hominem esse asinum, quia praedicatum repugnat subjecto.

Q. Numquid Deus cognoscit *possibilia?*

R. Quum Deus sit agens per intellectum, nihil facit extra se, quin illud possibile esse cognoscat, id est, quin in divino intellectu adsit ratio seu exemplar, juxta quod illud effici possit. Ergo Deus cognoscit omnia possibilia.

Q. Numquid omnes philosophi in eo conveniunt, Deum cognoscere omnia possibilia?

R. Omnes philosophi qui profitentur, mundum fuisse a Deo creatum, in eo conveniunt generatim, Deum cognoscere rerum possibilitatem; attamen in assignanda relatione et ordine possibilium ad intellectum divinum, inter se discrepant.

Q. Quaenam igitur in hac quaestione praecipue agitantur?

R. Praecipue agitatur dubium, utrum in Deo rationes vel ideae rerum quae fieri debent, ab ipso formaliter *dependeant ut sint*, an ab ipso *praesupponantur* et dumtaxat cognoscantur.

Q. Quomodo quaestio haec in praesenti capite tractabitur?

R. Tractabitur ita:

1) declarabitur natura et ratio entis possibilis;

2) examinabitur hujusmodi entis dependentia a Deo, et

3) explicabitur quomodo multitudo harum rationum in divino intellectu componatur cum ejus perfectissima simplicitate.

§ 1. — *De natura et ratione entis possibilis.*

Q. Quidnam proprie dicitur *possibile?*

R. Possibile proprie dicitur id, quod *quum non sit, existere valeat.*

Q. Quomodo autem describitur *possibilitas?*

R. Possibilitas describi solet: *Aptitudo ad existendum.*

Q. Numquid ad existendum satis est, ut aliquid habeat aptitudinem ad existendum?

R. *Nequaquam satis est*, nam nihil potest sibi ipsi *dare existentiam;* praeter igitur convenientiam terminorum, seu rei non repugnantiam, necesse est ut adsit *potentia activa causae*, quae possit producere id quod in re contradictionem non involvit.

Q. Quomodo igitur *distinguitur possibilitas?*

R. Possibilitas duplex distinguitur: altera dicitur *absoluta*, quam recentes vocant *intrinsecam*, et altera *relativa* quae in recentibus *extrinseca* dicitur.

Q. Quidnam designat possibilitas *absoluta* seu *intrinseca?*

R. Possibilitas absoluta seu intrinseca denotat *habitudinem convenientiae in terminis* proposi-

tionis, circa aliquam rem quae possibilis dicitur, id est significat rei veritatem seu intelligibilitatem, secundum quam *per intellectum* rebus *esse attribuitur.*

Q. Quid autem significat possibilitas *relativa* seu *externa?*

R. Possibilitas *relativa* seu *externa* designat rei *productibilitatem* mediante aliqua causa efficiente, quae rebus, per intellectum conceptis, *dare possit esse in rerum natura*, seu realem existentiam.

Q. Numquid omnia quae sunt *absolute possibilia*, sunt etiam *possibilia relative?*

R. Per ordinem ad causam *primam et universalem*, quae est omnipotens, omnia quaecumque sunt absolute possibilia, sunt *etiam possibilia relative*, quia ejus actio seu activa potentia extenditur ad omne quod repugnantiam non involvit. Sed *non ita quoad causas secundas* et particulares, quae sunt finitae virtutis, ideoque plura ab ipsis effici non possunt, quamvis absolute possibilia sint.

Q. Quaenam est *differentia* inter notionem *entis* et notionem *possibilis?*

R. Notio *entis transcendentis* complectitur *potentiam* et *actum* et praedicantur tum de iis quae sunt *in potentia*, tum de iis quae *sunt in actu;* possibile autem dicitur, sensu quo de ipso nunc disputamus, id tantum quod, quum realiter nihil sit, potest tamen per aliquam causam *poni in actu*, quin sequatur absurdum. Possibile igitur, in hac significatione *excludit* a se tum *ens neces-*

sarium, tum *ens in actu*, tum denique *impossibile* et contradictorium, id est *nihilum absolutum*.

Q. Numquid aliquando *possibile* sumitur in sensu *latiori?*

R. Potest accipi possibile in sensu latiori ita, ut denotet solam *convenientiam terminorum* et absentiam contradictionis, et hoc sensu praedicari potest, tum de *potentia objectiva et logica*, tum de *potentia reali et actu*, tum denique de *ente necessario et contingenti;* quia a se excludit nonnisi *contradictorium* et *absurdum*. In hoc sensu notio possibilis non differt in re a notione *entis*, quacum convertitur, nam tum *ens*, tum *possibile* opponitur *non enti* et *contradictorio*.

Q. Quidnam vocatur *essentia possibilis?*

R. Sicut ens reale constituitur ex reali *essentia et esse*, ita etiam ens possibile coalescit ex *essentia* et *esse possibili*.

Q. Quomodo ostenditur *essentiam* et *esse possibile* inveniri in ente possibili?

R. Res considerata ut possibilis habet *esse ideale* in intellectu divino, efformante proprias rationes rerum fiendarum, et intelligitur fienda non solum secundum *essentiam* sed etiam secundum *esse;* ideoque tum *essentia* tum *esse* reperitur et in ordine *reali* et in ordine *possibili*.

Q. Numquid accurate dici potest, in rebus existentibus, existentiam realem actuare essentiam possibilem?

R. Non potest dici accurate, in rebus existentibus, existentiam realem actuare essentiam possi-

bilem, sed potius affirmandum est, *realem existentiam componere cum reali essentia* cujus est proprius actus; et *essentiam idealem in intellectu divino conceptam, componere cum esse ideali.* Quod idem est ac asserere, Deum ab aeterno formare in mente ideam exemplarem determinatae creaturae, compositae ex *essentia* et *esse.* Deus enim cognoscit omnia possibilia, non solum secundum *communem essentiam*, sed secundum *determinatas et individuales rationes* cujusque rei, et secundum *esse* quod est actus proprius et proportionatus cujusque singularis naturae.

Q. Quomodo *possibile* comparatur cum *non ente?*

R. Sicut *ens* sumi potest duplici sensu id est ut *ens reale* et ut *ens ideale*, ita etiam *non ens*, seu *nihil* sumitur dupliciter prout opponitur vel *enti reali*, et tunc significat omne quod non habet realem existentiam; vel *enti ideali*, et tum significat id quod non solum non habet existentiam sed etiam, cui repugnat *esse*, propter repugnantiam terminorum. Et juxta hanc duplicem significationem *non entis*, duplex est comparatio *possibilis* cum *non ente* seu *nihilo.*

Q. Qualis est igitur haec duplex comparatio?

R. Si *non ens* seu *nihil* sumitur primo sensu, id est tamquam *realiter non existens*, tunc non differt a *possibili*, nam utrumque a se excludit realem rei existentiam. Et hoc sensu a S. Thoma dicitur aliquid per creationem produci penitus ex *nihilo.* Quod si *non ens* seu *nihilum* sumitur

secundo sensu, id est tamquam *repugnans in terminis*, tunc idem est ac *impossibile*, et negat ipsum esse rei ideale et logicum, propter repugnantiam terminorum.

Q. Numquid *possibilia* dici possunt *non entia?*

R. *Possibilia* rite dici possunt *non entia*, si comparantur cum eorumdem *reali existentia* in ipsis. Sed contra dici debent omnino *entia*, si comparantur cum *ideali subsistentia*, quam habent ab aeterno in *ideis archetypis Dei*, ut rationes seu formae intellectae, ad quarum similitudinem Deus res in tempore creat.

Q. Quomodo hanc rem exprimit S. Anselmus?

R. S. Anselmus ita hanc rem illustrat; « Priusquam fierent universa, erant in ratione Summae Naturae *quid*, aut *qualia*, aut *quomodo* futura essent. Quare quum ea quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc, quia *non erant quod nunc sunt*, neque erant ex quo fierent, non tamen *nihil* erant *quantum ad rationem facientis* per quam et secundum quam fierent ».

Q. Quaenam sunt sententiae huic doctrinae contrariae?

R. Duae referuntur contrariae huic doctrinae sententiae, una *Henrici Gandavensis*, altera sententia *Scoti* et *Scotistarum.*

Q. Quaenam est sententia *Henrici Gandavensis?*

R. Henricus Gandavensis opinatur, creaturas secundum statum possibilitatis, habere in seipsis *aliquod esse actuale*, quod vocat *esse actuale es-*

sentiae, a Dei Omnipotentia distinctum, et illis ab aeterno conveniens, et secundum hoc *esse*, sunt objectum divinae sapientiae, quae nominatur *simplicis intelligentiae*. Quum vero res finitae a Deo creantur, acquirunt dumtaxat *esse actuale existentiae*.

Q. Quaenam autem est sententia *Scoti et Scotistarum?*

R. *Scotistae* docent, possibilia habere in seipsis *esse quoddam diminutum* seu *secundum quid*, quod licet nullam actualitatem habeat, neque essentiae est tamen *aliquid extra Deum* secundum potentiam objectivam quod terminat divinum intellectum, intelligentem res creatas easque repraesentantem; ita ut *esse actuale* quo essentia possibilis reducitur ad actum, sit *actus istius potentiae*. Unde juxta Scotistas hoc *esse diminutum*, seu haec *potentia objectiva* praecedit actum divini *intellectus* res possibiles *cognoscentis* et actum divinae *potentiae* res existentes *producentis*.

Q. Quomodo ostenditur utramque istam sententiam sustineri non posse?

R. Quoad sententiam *Henrici Gandavensis*, eam non posse sustineri ostenditur ex absurdo quod sequeretur, si admitteretur, extra Deum esse actuale creaturarum; quia in hoc casu creatura per actum creationis acquireret, novam relationem ad Deum, per *esse* dumtaxat actuale existentiae, et tunc creatio non posset dici *productio ex nihilo*. Quod est simile errori *Wicleffii* docentis, creaturas habere ante earum creationem aliquod

esse actuale, distinctum ab esse divino atque improductum.

Q. Quid autem dicendum de sententia *Scoti?*

R. Sententia *Scoti* et *Scotistarum* non potest pariter subsistere, nam illa *potentia objectiva* seu illud *esse diminutum* et *secundum quid*, aut est aliquid *reale* aut aliquid *ideale*. Si est aliquid *reale*, tunc habemus errorem superius confutatum *Henrici Gandavensis;* si vero est aliquid *ideale*, tunc hoc *esse ideale* extra intellectum erit aliquid in seipso subsistens, et habebimus *errorem Platonis* ponentis ideas rerum in seipsis subsistentes. Ergo illud *esse diminutum* possibilium extra Deum admitti non potest.

Q. Quid igitur denotat possibilitas, quae rerum creationem antecedit?

R. Denotat nihil aliud nisi *virtutem Dei infinite activam* quae ex nihilo efficere potest, quidquid per intellectum divinum concipitur, creaturam vere posse aliquo modo, licet imperfecto, imitari et referre divinae naturae infinitam essendi perfectionem.

§ 2. — *De possibilium dependentia a Deo.*

Q. Numquid possibilia pendent ab *ente in actu?*

R. Certissimum est, possibilia dependere ab aliquo ente in actu ad hoc *ut esse seu existentiam accipiant*, quia quod est in potentia non potest ad actum promoveri nisi per ens quod est in actu.

Q. Estne in hoc aliquod dubium inter philosophos?

R. In hoc nullum est dubium inter eos philosopho

qui profitentur mundum fuisse a Deo creatum, nam Deus solus qui est ipsum *esse subsistens*, actus purissimus et independens tum in essendo tum in operando, potest sua infinita virtute producere *ens* in quantum est *ens*, nullo praesupposito subjecto reali, in quo actio excipiatur.

Q. Sed quaeritur a quonam dependent *intrinseca* seu *absoluta possibilia?*

R. Quantum ad intrinsecam seu absolutam possibilitatem, seu convenientiam seu discrepantiam terminorum, philosophi non conveniunt inter se a quonam proveniat haec dependentia.

Q. Quaenam igitur sunt in hac quaestione *sententiae philosophorum?*

R. Ex veteribus *Epicurei* docebant omnia *casu* accidere, *Fatalistae* vero ponebant *necessitate* quadam naturae ita fieri, *Neoplatonici* autem decernebant, *Deum* habere tantum intentionem creaturae *in universali*, distinctionem autem factam esse *per alias causas*. Sed omnes isti possibilitatem internam minime explicant.

Q. Quid autem opinabantur de hac re *recentiores?*

R. *Ockamus* Nominalium parens, rerum possibilitatem *a Dei omnipotentia* tantum dependere dixit, ita ut juxta illum aliquid ideo dicatur *possibile*, quia *potest a Deo fieri*. *Cartesius* vero possibilia dependere facit a *divina voluntate*, scilicet talem naturam esse possibilem quia sic Deus voluit; quod si oppositum voluisset, acque possibilis fuisset. Nec defuerunt denique philosophi qui dicerent, absolutam rerum pos-

sibilitatatem *minime a Deo pendere*, ita ut in absurda hypothesi *Dei non existentis, eadem esset* intrinseca rerum *possibilitas* vel *impossibilitas?*

Q. Quid igitur de his variis sententiis tenendum?

R. Contra has diversas opiniones erroneas tenendum, est, *possibilitatem absolutam rerum, habere fundamentum in ente absoluto*, hoc est in *Deo* in quo subsistit *suprema ratio omnium rerum*.

Q. Quomodo ostenditur possibilitatem intrinsecam seu absolutam rerum, fundamentum habere in Deo?

R. Ostenditur ita: Possibilitas intrinseca rei consistit in *non repugnantia terminorum*, und res potest habere rationem essendi. Atqui *esse* cujuscumque rei creatae dependet ab ente increato, non solum ut a causa efficiente, sed etiam ut a *causa exemplari;* nam nihil extra Deum potest *esse* nisi imitando, licet imperfecte, exemplar quod est in divina essentia. *Possibile* igitur *absolutum* est, quodcumque aliquo modo, licet imperfecte, *potest imitari esse divinum*, quod est in seipso actus purissimus et plenitudo essendi. *Impossibile* autem *absolutum* e contra, est illud quod *nullo modo potest imitari esse divinum*, quia quum sit repugnans in terminis, est totalis *negatio essendi* seu *nihilum absolutum*. Ergo possibilitas intrinseca seu absoluta rerum, habet fundamentum in Deo, ente absoluto, in quo est ratio suprema omnium rerum

Q. Numquid absoluta rerum *possibilitas* non dependet a divina *potentia* et *voluntate?*

R. Absoluta rerum *possibilitas minime dependet a divina potentia et voluntate*, sed, secundum rationem, eis praesupponi dicitur.

Q. Quomodo probatur absolutam rerum possibilitatem *non pendere a divina potentia et voluntate* sed ipsis praesupponi?

R. Probatur ex eo quod Deo, producenti potentia sua activa res ex nihilo, *cognita esse debet jam convenientia terminorum*, seu veritas rerum producendarum, secus Deus dicendus esset agere ad extra in incognitum et necessitate naturae. Hoc autem evidenter est falsum et tum divinae sapientiae tum divinae libertati contrarium. Ergo intrinseca possibilitas rerum praesupponitur divinae potentiae et voluntati.

Q. Numquid hoc ipsum non confirmatur *ex ipsa Dei omnipotentia?*

R. Utique, nam Deus ideo dicitur omnipotens, quia potest facere omnia quae habere possunt rationem entis, seu quae notis inter se pugnantibus non conflantur. Atqui ea quae contradictionem involvunt non possunt habere rationem entis. Ergo divina omnipotentia ad ea se non extendit, quia *non ens absolutum* seu *nihilum absolutum* non potest esse objectum divinae potentiae. Quum igitur objectum divinae omnipotentiae debeat esse *intrinsece possibile*, manifestum est possibilitatem rei absolutam non pendere a divina potentia sed ei praesupponi.

Q. Quomodo S. Thomas explicat hanc doctrinam?

R. S. Thomas ita de hac re ratiocinatur: Quum potentia dicatur ad possibilia; quum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur, quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter. Uno modo respectu ad divinam potentiam, alio modo absolute propter ipsam habitudinem terminorum. Si Deus dicatur Omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae. Hoc autem non erit aliud, quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur, quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia *possibilia absolute*, quod est alter modus dicendi *possibile* Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia praedicatum non repugnat subjecto ut Socratem sedere. Impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum... Quaecumque igitur quae contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere ».

Q. Sed numquid possibilitas absoluta non dependet a *libera Dei voluntate?*

R. Interna possibilitas non potest a Dei libera voluntate dependere, quia secus dicendum esset aliquid *absurdum* posse intrinsece esse *possibile*, si ita Deus vellet; exempli gratiam materiam esse spiritum, vel diametrum quadrati esse aequalem lateri etc. Atqui hoc nemo dicere audet, et ipse *Cartesius* fatetur, dari quaedam absolute impossibilia quae in nulla hypothesi contingere possunt. Ergo possibilitas interna non dependet a Dei voluntate sed ei praesupponitur.

Q. Potest ne hoc etiam directe probari?

R. Potest probari ita: Quum voluntas libere agentis sit appetitus *rationalis* ejus actus non potest haberi, nisi prius antecedat *forma apprehensa*, ideoque *voluntas* consequitur intellectum, sicut appetitus sensibilis consequitur sensum. Atqui voluntas Dei est, in omnibus operibus ad extra, voluntas *libere agentis*. Ergo recte dicitur in Deo, quum operatur ad extra, intellectus divinus esse ut dirigens, voluntas ut imperans, seu inclinans, potentia ut exequens. Ex quo manifeste sequitur, possibilia a Deo intellecta, praesupponi Ejus voluntati.

Q. A quonam igitur debet dici dependere possibilitas rerum interna?

R. Possibilitas rerum interna revera dependet formaliter et proxime *a divino intellectu*, tamquam ab exemplari formali, *a divina essentia* vero, tamquam ab exemplari *virtuali et radicali*.

Q. Quomodo probatur internam possibilitatem dependere formaliter et proxime ab intellectu divino?

R. Probatur ita: Intellectus divinus, qui a nulla re a se diversa accipere potest cognitionem, non solum est *objectum*, sed etiam est *causa* adaequationis suiipsius et rerum, seu veritatis; ideo res dicuntur essentialiter dependere ab ipso, quia dependent, tum secundum quod *cognoscuntur*, tum secundum suum *esse*, nempe secundum quod *sunt*. Seu, brevius, res omnes dicuntur *verae*, quia, ut docet Angelicus, adaequantur *intellectui divino*, a quo pendent. Ergo absoluta rerum possibilitas formaliter et proxime dependet a divino intellectu.

Q. Numquid ante S. Thomam Aquinatem haec doctrina jam docebatur.

R. Haec doctrina jam erat S. Augustini, qui passim docet, res ideo esse intelligibiles, quia a Deo intelliguntur et non viceversa, sicut contingit in intellectu creato, qui ideo intelligit, quia res sunt intelligibiles. Quam doctrinam illustrans ait: « Sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura ejus; ita scientia Dei est prior quam res naturales et mensura ipsarum ». Et alio loco docet, res esse medias inter intellectum divinum et intellectum nostrum, nam mensurantur a primo, et mensurant secundum; propterea intellectus divinus est mensurans et non mensuratus; res autem naturalis mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus non mensurans res naturales.

Q. Confirmaturne eadem dependentia possibilium ab intellectu divino alio etiam argumento?

R. Utique, confirmatur ita: Rationes operum, quae faciendae sunt ab aliquo artifice, dependet ab intellectu artificis, qui ea exequitur ad imitationem exemplaris ab ipso concepti. Ita ex. gr. forma domus est in mente architecti, qui ad ejus imitationem efficit domum. Atqui possibilia sunt res a Deo creabiles tamquam a sapientissimo artifice universi, qui omnia facit secundum exemplar a mente sua conceptum. Ergo possibilia dependent ab intellectu divino.

Q. Quomodo autem ostenditur, divinam essentiam esse exemplar virtuale et radicale possibilium?

R. Ostenditur ita: Intellectus divinus ideo format et concipit diversa rerum exemplaria, juxta quae Deus creaturas producere potest, quia ejus essentia quae est objectum formale divini intellectus ab ipso cognoscitur non solum secundum quod *est in seipsa*, sed etiam secundum quod est *participabilis diversimode a creaturis*, quae omnes simplicissimam et infinitam Dei perfectionem essendi, secundum varios gradus participant et imitantur. Atqui formare diversas rerum rationes, intuendo divinam essentiam prout est diversimode participabilis a creaturis, idem est ac esse divinam essentiam *exemplar virtuale* possibilium, seu rerum quae produci possunt. Ergo possibilia a divina essentia dependent tamquam ab *exemplari virtuali et remoto.*

Q. Quibus verbis S. Thomas explicat hanc possibilium dependentiam a Dei essentia?

R. S. Thomas ita loquitur; « Ipse Deus essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam, secundum omnem modum, quod cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod *est in se*, sed secundum quod est *participabilis secundum aliquem modum* a creaturis... Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam *rationem et ideam* hujus creaturae ». Unde S. Augustinus dicit: « Sapientia Dei per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia antequam fabricet omnia ».

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) *Posse* dicitur per ordinem ad *esse*. Atqui *esse* rerum dependet a Dei omnipotentia. Ergo possibilitas dependet a potentia Dei et non ab intellectu;

2) Intellectus *supponit* objectum suum non *facit*. Atqui rationes rerum, ex quibus dependet absoluta possibilitas sunt objectum cognitum a divino intellectu. Ergo possibilia a divino intellectu non dependent, sed ab eo supponuntur.

3° Possibilia superius explicata, nihil aliud essent nisi ideae divinae, quae identificantur cum ipsa essentia creatrice. Atqui si essentia divina dicit potentia ad esse quod producitur, sequitur pantheismus. Ergo doctrina de possibilibus, superius explicata, ad pantheismum ducit;

4) Si possibilia, a divino intellectu et a divina essentia dependentia ab aeterno praeexisterent effectionibus creaturarum, non posset dici res fieri ex nihilo. Atqui hoc pervertit proprium creationis conceptum. Ergo possibilia non dependent a divino intellectu et a divina essentia;

5) Possibile per se et absolute differt ab impossibili. Atqui si ita est, possibilia non dependent formaliter a divino intellectu. Ergo possibilitas supponitur divino intellectui.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Possibile dicitur per ordinem ad *esse* dupliciter, scilicet tum ad esse quod *subsistit in rerum natura*, tum ad *esse* quod subsistit *in intellectu*. Atqui esse quod est in rerum natura dependet quidem a divina potentia, non autem esse quod non subsistit nisi in divino intellectu; nam hoc ab intellectu dependet. Ergo possibile, quod est in intellectu tantum, a divino intellectu dependet;

Ad 2) Intellectus *speculativus*, qui simpliciter veritatem contemplatur, supponit quidem objectum suum, quod in Deo est sua essentia et species intelligibilis; intellectus autem *practicus*, qui ordinat ad opus, supponit quidem objectum *primarium*, quod est iterum species, seu medium, in quo Deus alia a se cognoscit. Sed objectum *secundum*, id est *alia a Deo* non supponuntur sed *causantur* a divino in-

tellectu. Ergo objectum secundarium, secundum suam formalem rationem causatur a divino intellectu. Ideo intellectus divinus comparatur ad opera naturae, sicut intellectus artificis creati comparatur ad opera artis, quae ab ipso dependent;

Ad 3) Si nomine possibilium intelliguntur rationes in divina mente subsistentes, tum possibilia identificantur cum divina essentia; sed si intelliguntur res producendae ad imitationem divinarum rationum seu idearum, minime identificantur cum divina essentia. Atqui possibilia ut *rationes divinae*, dicuntur quidem praeexistere idealiter in divino intellectu, et tum a divina essentia non distinguuntur; sed possibilia ut *creaturae possibiles*, quae ad imitationem divinarum idearum creari possunt, antequam a Deo creentur, nihil profecto sunt extra Deum, ideoque res dicuntur condi ex nihilo, vel ex non ente. Ergo doctrina nostra minime ducit ad pantheismum;

Ad 4) Si possibilia seu res creabiles praeexisterent ab aeterno *extra Deum*, non fierent per creationem ex nihilo; sed si praeexistunt *idealiter* tantum in *divino intellectu*, creantur per potentiam divinam nullo praesupposito subjecto extra Deum, id est ex nihilo. Atqui possibilia seu res creabiles, non extra Deum, sed idealiter in Deo dicuntur praeexistere. Ergo quum ad imitationem divinarum idearum dicuntur produci a Deo ex nihilo, nullomodo pervertitur conceptus creationis, unde recte pos-

sibilia dicuntur dependere a divino intellectu et a divina essentia;

Ad 5) Possibile per se differt ab impossibili, praesupposito quidem divino intellectu, qui concipit diversos gradus imitationis divinae essentiae; sed non antecedenter ad divinum intellectum et divinam essentiam, quia si per absurdum, divina essentia non existeret, non daretur neque possibile neque impossibile. Atqui si possibile et impossibile non esset, sine divino intellectu et divina essentia, recte dicitur dependere a divino intellectu et divina essentia.

§ 3. — *De ideis seu rerum rationibus in Deo existentibus?*

Q. Quidnam dicitur idea?

R. Idea dicitur species seu forma, et communiter significat formam exemplarem in mente existentem, ad cujus imitationem aliquid fit ab agente. Et definitur a S. Thoma: *Forma qua aliquid imitatur ex intentione agentis qui determinat sibi finem.*

Q. Numquid philosophi in eo conveniunt, Deum operari juxta rationes in intellectu suo cognitas?

R. Omnes philosophi, etiam nobiliores ethnici, a fatalismo et materialismo abhorentes, in eo conveniunt, Deum mundanas res, juxta ideas in sua divina mente existentes, condidisse. Sed in explicanda doctrina circa ideas Dei exemplares, seu circa cognitionem quam Deus habet de rebus a se diversis, dissentiunt inter se.

Q. Quid est in hac quaestione potissimum prae oculis habendum?

R. Ante omnia attendendum est ad tria:

1) ut in tuto ponatur in intelligendis rerum formis exemplaribus, infinita divinae mentis perfectio et suprema independentia, a qualibet re sibi extranea;

2) ut declaretur, quomodo Deus, independenter a qualibet alia re, diversas ac distinctas efformet rerum rationes:

3) ut explicetur quomodo ista idearum pluralitas cum divina componatur simplicitate.

Q. Quid igitur dicendum de infinita Dei perfectione et independentia a qualibet re sibi externa in ideis rerum intelligendis?

R. Dicendum, humanum artificem formare opus juxta exemplar quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius, mente conceptum. Sed Deus e contra, uti artifex sapientissimus et perfectissime independens in agendo a quacumque re extra ipsum, nihil efficit nisi ad imitationem ideae seu exemplaris, in sua mente conceptae.

Q. Quomodo autem hanc rem illustrat S. Thomas?

R. S. Thomas (1) ita hoc paucis explicat: « Quia forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis, et ab ea accipit artifex formam qua agit, si sit extra ipsum: non est autem conveniens ponere, Deum agere propter finem

(1) QQ. DD. De Ver. qu. 3, a. 1.

alium a se, et accipere aliunde unde sit sufficiens ad agendum; ideo non possumus ponere, ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum ».

Q. Quomodo probatur, esse in Deo ideas rerum omnium, sive ideae sumantur per ordinem ad cognitionem, sive per ordinem ad opus et denotant formas exemplares rerum efficiendarum?

R. Probatur ita: In Deo est scientia perfectissima, identificata cum sua essentia et intellectu, et Deus est agens omnia per intellectum. Atqui scientia perfectissima rerum diversarum et effectio earum per intellectum esset impossibilis, si in divino intellectu non essent plures ideae, sive ut rationes intellectae, sive ut exemplaria rerum creandarum. Ergo in Deo est pluralitas idearum.

Q. Quomodo autem probatur multitudinem idearum non adversari divinae simplicitati?

R. Probatur ita: Pluralitas rerum intellectarum tum solum opposita est simplicitati intellectus, quum principium determinativum intellectus ad intelligendum seu species intelligibilis, vel est multiplex, vel saltem realiter differt ab intellectu, cujus est actus et forma intelligibilis. Atqui neutrum locum habet in Deo, nam species intelligibilis in Deo etiam identificatur cum simplicissima sua essentia, quae cognoscitur a Deo etiam ut est imitabilis ad extra multipliciter a creaturis, licet in se sit una et simplex. Ergo multitudo idearum, seu rationum intellectarum in Deo, minime adversatur divinae simplicitati.

Q. Quaenam huic doctrinae opponuntur difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Omne exemplatum debet esse proportionatum suo exemplari. Atqui creaturarum ad Deum nulla est proportio. Ergo in Deo non sunt formae exemplares, quas ideas vocamus;

2) Idea est regula et norma cognitionis et operationis. Atqui Deus in cognoscendo et operando non eget regula, quia non potest deficere. Ergo non est ponenda in Deo idea;

3) Deus eodem modo cognoscit seipsum et alia, nempe in seipso. Atqui Deus seipsum non cognoscit per ideam. Ergo neque alia: unde in Deo non sunt ideae;

4) Idea est medium repraesentans menti rem cognitam. Atqui inter intellectum divinum et res ab ipso cognitas nullum datur medium. Ergo in Deo non dantur ideae;

5) Idea in Deo est divina essentia. Atqui divina essentia est una. Ergo in Deo idea est tantum una;

6) Si pluralitas idearum in Deo dependeret a respectibus ad diversas res, ideae in Deo non essent aeternae, quum res sint temporales. Atqui ideae sunt ab aeterno in Deo. Ergo ideae non multiplicantur ob respectum ad diversas res;

7) Si respectus ex quibus multiplicantur ideae sunt in Deo, erit in ipso alia realis pluralitas quam pluralitas personarum. Atqui hoc est

contrarium unitati naturae divinae. Ergo in Deo non est idearum pluralitas;

8) Si Deus omnia cognoscit secundum proprias et determinatas rationes cujusque rei, debet etiam cognoscere singularia materialia per proprias rationes. Atqui singularium non sunt diversae ideae. Ergo Deus non cognoscit omnia per proprias ideas;

9) Si in Deo admittuntur plures ideae, ipsae dicendae sunt inaequales. Atqui nulla est inaequalitas in Deo. Ergo in Deo non sunt plures ideae;

10) Idea importat relationem inter Deum et creaturam. Atqui nulla relatio inter Deum et creaturam est in Deo. Ergo non dantur ideae in Deo;

11) Ideae sunt rationes rerum quibus Deus intelligit. Atqui divinus intellectus qui est infinite simplex, non potest intelligere plura. Ergo in Deo non sunt plures ideae.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Omne exemplatum debet esse proportionatum exemplari vel *entitative*, seu secundum similitudinem *speciei*, vel secundum similitudinem *analogicam*. Atqui licet creatura non sit proportionata ad Deum, secundum entitatem, est tamen proportionata secundum similitudinem analogicam. Ergo creatura facta est ad exemplar, quod est idea in Deo. Unde S. Thomas (1)

(1) I p. qu. 44, a. 3, ad 1.

dicit: « Licet creaturae non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad ejus similitudinem secundum similitudinem *rationis intellectae* a Deo, ut domus que est in materia, domui quae est in mente artificis »;

Ad 2) Idea est regula, sed est regula vel distincta a cognoscente, vel cum ipso identificata. Atqui Deus non eget quidem regula a se ipso distincta, sed eget regula in suo intellectu existente, quia secus ageret non ut ens intelligens. Ergo est in Deo idea. Unde monet S. Thomas (1): Si Deus indigeret respicere in aliquod exemplar extra se, esset imperfectum agens; sed hoc non contingit, si essentia sua exemplar omnium rerum ponatur, quia sic intuendo essentiam suam, omnia producit;

Ad 3) Deus eodem modo cognoscit omnia, si modus sumitur ex parte cognoscentis, non autem si sumitur ex parte rei cognitae. Nam Deus omnia cognoscit in seipso. Sed res ab eo diversas, aliter ac seipsum cognoscit. Nam seipsum cognoscit per essentiam, cetera vero per similitudinem. Atqui illa similitudo quam Deus intuetur in sua essentia, est forma exemplaris seu idea rei, existentis extra Deum. Ergo dantur ideae in intellectu divino;

Ad 4) Idea est medium cognitionis, sive

(1) I Sent. Dist. 36, qu. 2, a. 1, ad 2.

distinctum a cognoscente, sive cum eo identificatum. Atqui inter intellectum divinum et creaturas non datur quidem medium cognitionis, ab ipsa divina essentia distinctum, sed datur medium cum ipsa essentia divina identificatum. Nam divina essentia prout est similitudo omnium, et infinite imitabilis, continet ideas omnium. Ergo dantur ideae in Deo;

Ad 5) Idea divina est quidem unum cum divina essentia, sed non prout est essentia, bene vero prout est considerata ut *imitabilis a pluribus*. Atqui licet essentia divina sit una simplicissima realitas, habet tamen varios respectus imitabilitatis, secundum quod creaturae ipsam ad extra referre possunt, et in hoc est ratio diversarum idearum. Ergo dantur in Deo plures ideae;

Ad 6) Ideae non essent aeternae si respectus multiplicantes ideas causarentur a rebus, secus autem si causantur a divino intellectu. Atqui ideae multiplicantur non a rebus temporalibus « sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res ». Ergo ideae sunt ab aeterno in Deo, quia intellectus est causa rerum, et distinctio idearum est secundum operationem intellectus divini prout intelligit essentiam suam diversimode imitabilem a creaturis;

Ad 7) Esset in Deo realis pluralitas, diversa a pluralitate personarum, si respectus illi ponerentur in Deo secundum rem, sed si ponuntur in Deo secundum intellectum, non est

realis pluralitas. Atqui respectus illi multiplices divinae essentiae imitabilis ad creaturas, non sunt in Deo secundum rem, ideoque non faciunt realem multiplicationem relationum, sed tantum pluralitatem relationum intellectarum, quod non adversatur Dei simplicitati. Ergo in Deo dantur plures ideae;

Ad 8) Respondetur propriis verbis S. Thomae (1): « Dicendum, quod *particularia* habent propriam ideam in Deo: unde alia est ratio Petri et Martini in Deo sicut alia ratio hominis et equi. Sed tamen diversitas hominis et equi est *secundum formam*, cui perfecte respondit idea: sed distinctio *singularium* unius speciei essentialis est *secundum materiam*, quae non perfecte habet ideam; et ideo perfectior est distinctio rationum respondentium diversis *speciebus*, quam diversis *individuis:* ita tamen quod imperfectio referatur ad res imitantes, et non ad essentiam divinam quam imitantur;

Ad 9) Si in Deo dantur plures ideae, ipsae dici possunt inaequales ex *parte rerum cognitarum*, sed non ex parte *intellectus cognoscentis*. Nam ex parte Dei omnes ideae sunt aequales, quia omnes sunt ejus simplicissima divina essentia, sed ex hoc quod rerum naturalium quaedam aliis perfectius divinam essentiam imitantur, non sequitur quod ideae sint inaequales sed *inaequalium;*

(1) I Sent. Dist. 36, qu. 2, a. 3, ad 3.

Ad 10) Idea importat inter Deum et creaturam relationem *intellectam*, non autem relationem *realem*. Atqui relatio solummodo realis inter Deum et creaturam non est in Deo. Ergo nihil obstat quin sint ideae in Deo. Quod ita declaratur a S. Thoma: (1) « Relatio quae est inter Deum et creaturam non est in Deo secundum rem; est tamen in Deo secundum intellectum suum, prout scilicet intelligit respectum rerum ad essentiam suam, et sic respectus illi sunt in Deo ut intellecti ab ipso »;

Ad 11) Ideae in Deo sunt rationes quibus Deus intelligit *secundo*, non autem *primo*. Nam primo intelligit per essentiam suam, quae est simplicissima. In quantum autem haec simplicissima essentia est *imitabilis* et *participabilis* ab infinita varietate creaturarum et sic intelligitur a divino intellectu, habet rationem idearum, seu rationem quo intelligit *secundo*. Quod ita explicatur a S. Thoma: (2) « Forma in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo ita ut sit principium actus intelligendi..., et haec est similitudo intellecti ab ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi; sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogita per actum intelligendi et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit *primum quo* in-

(1) QQ. DD. De Pot. loc. cit. ad 8.
(2) QQ. DD. De Ver. loc. cit. corp.

telligatur; sed magis se habet ut intellectum, *quo* intelligens aliquid operatur. Nihilominus forma praedicta est *secundum*, *quo* intelligitur, quia per formam excogitatam artifex intelligit, *quid operandum sit*».

Caput III. — de divisione scientiae dei.

Q. Quaenam tractantur in hoc capite?

R. Tractantur tria:

1) An in Deo sit scientia quae dicitur media;

2) An Deus cognoscat creaturas immediate in seipsis;

3) In quo medio Deus futura conditionata cognoscat.

§ 1. — *An in Deo sit scientia quae dicitur media.*

Q. Estne in scientia divina aliqua realis distinctio?

R. In scientia divina non potest esse ulla realis distinctio nam scientia Dei identificatur cum ipsa divina substantia, quae est simplicissima.

Q. De quanam ergo distinctione agitur, quum sermo est de divisione scientiae Dei?

R. Agitur de distinctione virtuali, orta ex eo quod nos divinam scientiam adaequate cognoscere non possumus unico conceptu, ideoque pluribus utimur notionibus, quae vere, licet imperfecte, significant aliquid quod est in ipsa re.

Q. Quomodo igitur in hoc sensu scientia Dei dividitur?

R. Scientia Dei ratione objectorum scitorum dividi solet:

1) in necessariam et liberam;

2) in speculativam et practicam;

3) in scientiam approbationis et reprobationis;

4) in scientiam visionis et simplicis intelligentiae.

Q. De quanam distinctione est maxima controversia inter philosophos et theologos catholicos?

R. De ultima, scilicet de distinctione in scientiam *visionis* et scientiam *simplicis intelligentiae.*

Q. Qua de causa circa illam distinctionem est controversio inter philosophos catholicos?

R. Quia alii tenent divisionem illam esse adaequatam, et consequenter non esse illum medium inter scientiam *simplicis intelligentiae*, et scientiam *visionis.* Alii e contra contendunt, inter scientiam visionis, et scientiam simplicis intelligentiae admittendum esse *tertiam* quamdam scientiam, quam vocant *scientiam mediam.*

Q. Quaenam igitur dicitur praecise *scientia visionis* et quae *scientia simplicis intelligentiae?*

R. Scientia visionis dicitur praecise illa scientia, qua Deus in sua aeternitate totum tempus comprehendens, intuetur unico actu sine successione ea quae *erant*, quae *sunt* et quae *erunt*, *realiter extra Deum.*

Scientia autem *simplicis intelligentiae* ea dicitur, qua Deus scit omnia quae sunt *tantum in potentia Dei et creaturae*, quae tamen realiter extra Deum nec sunt, nec erunt, nec unquam fuerunt.

Q. Quaenam vero dicitur *scientia media?*

R. *Scientia media* ab ejus assertoribus dicitur ea, qua Deus scit *futuribilia*, id est *contingentia conditionate futura.*

Q. *Quinam invexit primus* in philosophiam et theologiam scientiam mediam?

R. Nomen et conceptum scientiae mediae invexit primus *Ludovicus Molina*, S. J. n. 1535-1600 in Hispania, in opere suo: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione.* Ulissipone 1588. Quae doctrina in partibus essentialibus adoptata est a theologis Societatis Jesu.

Q. Quinam sunt adversarii hujus scientiae mediae?

R. Adversarii scientiae mediae sunt *Thomistae*, idest isti philosophi et theologi qui in hac materia sequuntur doctrinam S. Thomae.

Q. In quonam consistit *nodus* controversiae?

R. Nodus controversiae consistit in eo, quod Thomistae juxta sententiam Angelici Doctoris, divisionem scientiae Dei in scientiam *visionis* et scientiam *simplicis intelligentiae*, ut *adaequatam* habent, neque esse locum dicunt, scientiae mediae inter alias duas.

Molinistae autem contendunt, inter scientiam *visionis* et scientiam *simplicis intelligentiae* ponendam esse scientiam *mediam*, quum Deus, ut dicunt objecta non solum possibilia tantum, et existentia sive in praesenti, sive in praeterito, sive in futuro, sed etiam *futuribilia*, id est *participantia* aliquid de *possibilitate* et aliquid de *exi-*

stentia, inquantum nempe non sunt mere possibilia, quia sub certis conditionibus fierent in actu.

Q. Quomodo S. Thomas loquitur de divisione scientiae Dei?

R. S. Thomas, quaerens an Deus habeat scientiam *non entium*, postquam docuit, Deum cognoscere omnia quocunque modo sunt, etiamsi non sint actu, haec ait: (1) « Horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen, vel fuerunt vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire *scientia visionis*. Quia quum intelligere Dei, quod est ejus esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens, totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore ,sicut in subjecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei, vel creaturae, vel tamen nec sunt, nec erunt nec fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis sed *simplicis intelligentiae*. Quod ideo dicitur, quia ea qua videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem ».

Q. Quid igitur sequitur ex his verbis S. Thomae?

R. Sequitur, S. Doctorem ponere divisionem scientiae Dei per membra *contradictoria opposita*, inter quae *non datur medium;* nam pro objecto *visionis*, ponit quidquid actu *habet esse* in quocumque tempore *extra videntem;* et pro objecto

(1) I p. qu. 14, a. 9.

simplicis intelligentiae, ponit quidquid *non habet esse* in quocumque tempore *extra videntem.*

Q. Quid respondent ad haec Molinistae?

R. Respondent hoc verum esse, si conceptus scientiae simplicis intelligentiae sumatur *in sensu veterum theologorum*, sed, dicunt, si *in sensu recentiorum* restringatur ad ea quae sunt possibilia, *quantum est ex virtute causarum*, tunc inter scientiam *visionis* et *simplicis intelligentiae* recte ponitur *scientia media.* Nam ejus objectum est illud, quod prae suo opposito a causa libera procederet ad actum secundum, *si talis vel talis conditio* poneretur. Siquidem *futuribile*, dicunt, neque consideratur ut existens, nec ut mere possibile, *quantum est ex virtute causae;* sed ut de facto contingenter eventurum prae suo opposito sub determinata conditione. Sic, dicunt, *futuribile* constituit *objectum quoddam medium* inter futurum et possibile, unde scientia quae illud attingit dicitur *scientia media* (1).

Q. Quidnam juxta hanc Molinistarum doctrinam significat *futuribile?*

R. Juxta Molinistas *futuribile* significat id quod in futuro a quadam potentia poneretur in actum si quaedam conditiones verificarentur.

Q. Numquid Deus *cognoscit* istas *conditiones* earumque futuram *verificationem?*

R. Quum Deus cognoscat omnia *praeterita*, *praesentia* et *futura*, non potest certe negari, Deum cogno-

(1) Cfr. De Maria, Theol. nat., pa. I, qu. VII, ad 1.

scere istas *conditiones* earumque *futuram* vel *verificationem* vel *non verificationem*, ideoque Deum cognoscere, utrum conditiones verificentur atque factum quod ab ipsis dependeat locum habiturum sit an non.

Q. Quid inde ergo concluditur?

R. Si Deus cognoscit utrum aliquid, sub quacumque conditione, et quocumque tempore actu *futurum sit, an non*, recte concludi videtur, Deum cognoscere ea quae *quomodocumque futura sint*, scientia *visionis*, ea autem quae *non sint futura*, licet sub quibusdam conditionibus ab aliqua potentia producerentur, cognoscere scientia *simplicis intelligentiae;* nam quum haec ultima *numquam actu futura sint*, non possunt iis adnumerari quae cognoscuntur a Deo scientia visionis sed cognoscuntur scientia *simplicis intelligentiae* quia, licet fierent sub conditione, non tamen exeunt unquam e statu possibilitatis. Quod si exirent aliquando ex statu possibilitatis, Deus *sciret hoc ab aeterno* et ideo jam ab aeterno cognoscerentur a Deo *scientia visionis*.

Q. Numquid aliqua *definitio* facta est *ab Ecclesia* circa scientiam mediam?

R. *Nulla est facta ab Ecclesia definitio*, neque pro, neque contra, unde sine nota aliqua contra fidem, in utramque partem disputari potest.

§ 2. — *An Deus cognoscat creaturas immediate in seipsis.*

Q. Quotuplex distinquitur *medium* in cognitione intellectiva?

R. Juxta S. Thomam *triplex* distinguitur medium in cognitione intellectiva:

1) medium *sub quo* intellectus videt, et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum;

2) medium *quo* videt, et hoc est species intelligibilis, quae intellectum determinat, et habet se ad intellectum possibilem, sicut species lapidis ad oculum;

3) medium *in quo* aliquid videtur, et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam, et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt.

Q. Numquid cognitio quae dicitur *discursiva* non est etiam *mediata?*

R. Cognitio *discursiva* est ea, in qua intellectus noster propter suam imperfectionem ex uno cognito procedit ad aliud, et propterea aliquando dicitur etiam *mediata*, sed distinguenda est sedulo, ab ea *cognitione Dei* qua in essentia sua cognoscit res diversas a se; nam illa mediata quae dicitur *discursiva*, *nobis est propria* et involvit imperfectionem, *haec autem* denotat *summam prefectionem*, quia intellectus divinus est infinite intelligens, res autem quae cognoscitur est limitatae intelligibilitatis, ideoque cognosci nequit nisi in objecto infinite intelligibili, hoc est in essentia divina, quae est proprium et primarium objectum intellectus absoluti.

Q. Numquid intellectus creatus non cognoscit etiam Deum cognitione *mediata?*

R. Utique, sed *in intellectu divino*, qui cognoscit immediate suam essentiam et mediate creaturas, *cognitio mediata est infinite perfecta* ex parte cognoscentis, et denotat imperfectionem ex parte cognitorum. In intellectu autem *creato*, qui cognoscit immediate creaturas et *mediate Deum*, cognitio *mediata* involvit *imperfectionem* ex parte cognoscentis, et indicat *infinitam perfectionem* ex parte *rei cognitae.*

Q. Quomodo S. Thomas propriis verbis explicat in Deo cognitionem mediatam creaturarum?

R. S. Thomas (1) ita de hac quaestione loquitur: « Dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo in seipso, alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili: sicut quum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur per speciem continentis; sicut quum pars videtur in toto per speciem totius, vel quum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso quia ipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in seipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso ».

(1) I p. qu. 14, a. 5.

Q. Numquid omnes conveniunt in ista doctrina?

R. Non omnes in ea conveniunt, quidam enim dicunt Deum cognoscere creaturas non solum in *scipso* sed etiam *in ipsis*, et docent divinam cognitionem directe et immediate terminari etiam ad res, quin transeat per divinam essentiam visam. Alii e contra cum S. Thoma sustinent, divinam essentiam esse *medium necessarium* objectivum pro *qualibet divina cognitione*, quae terminatur ad creaturas. Negant igitur Deum cognoscere res a se diversas immediate in seipsis, licet profiteantur, Deum in medio suae essentiae. *perfecte et distincte cognoscere id quod res sunt in seipsis* si actu existunt, et etiam id quod esse possunt vel essent in seipsis si considerantur in potentia causarum.

Q. Quomodo ostenditur Deum cognoscere omnia a se diversa non immediate in seipsis sed *in seipso*, id est in sua essentia tamquam in medio cognito?

R. Ostenditur ita: Quod cognoscitur in seipso et immediate, cognoscitur per *speciem adaequatam ipsi cognoscibili*, ac proinde cognoscitur ut objectum primarium; e contra quod cognoscitur mediate et in alio, cognoscitur per *speciem alterius*, ac proinde cognoscitur ut objectum secundarium. Atqui Deus cognoscit omnia a se diversa per suam essentiam, quae est species *sibi quidem adaequata*, sed *superexcedens omnes alias res*, quas virtute continet, ideoque seipsum cognoscit ut objectum primarium suae scientiae, et alia sicut objecta secundaria. Ergo Deus omnia

a se diversa cognoscit *in seipso*, ut *in medio* cognito, et non immediate in seipsis.

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes;

1) Intellectus perfectissimus debet cognoscere res omnibus modis, quibus sunt cognoscibiles. Atqui creaturae sunt cognoscibiles immediate in seipsis. Ergo Deus cognoscit creaturas non solum in seipso sed etiam in seipsis;

2) Deus natura sua cognoscit omne verum. Atqui si ad omnia cognoscenda determinatur a sua natura aeque cognoscit omnia. Ergo cognoscit immediate non solum seipsum, sed etiam omnia a se diversa;

3) Quidquid non cognoscitur per speciem sibi adaequatam, imperfecte cognoscitur. Atqui si Deus non cognoscit creaturas in seipsis, sed in specie alterius, cognoscit imperfecte quod de Deo dici nequit. Ergo Deus cognoscit creaturas in seipsis;

4) Deus eadem ratione cognoscit seipsum et alia. Atqui seipsum cognoscit immediate in seipso. Ergo etiam alia cognoscit immediate et in seipso;

5) Deus cognoscit creaturas secundum quod sunt in propria natura. Atqui cognoscere res secundum quod sunt in propria natura, idem est atque cognoscere eas in seipsis. Ergo Deus cognoscit alia a se in seipsis;

6) Si Deus non cognoscit creaturas in seipsis, sed in seipso, cognoscit eas in unico medio.

Atqui unicum medium cognitionis non potest esse propria ratio et similitudo plurium rerum. Ergo Deus debet cognoscere creaturas in seipsis;

7) Effectus qui cognoscuntur mediante causa, cognoscuntur per discursum. Atqui in Deo non datur discursus. Ergo Deus non cognoscit creaturas mediante sua essentia sed immediate in seipsis.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita;

Ad 1) Intellectus perfectissimus debet cognoscere res modo perfectissimo. Atqui modus perfectissimus non est nisi unus, nempe per suam essentiam, quae repraesentat immediate seipsum, mediate autem omnia alia, quae continentur in ea eminenter. Ergo excludendi sunt ex cognitione Dei omnes modi imperfecti;

Ad 2) Deus natura sua determinatur ad cognoscendum omne verum, sed modo suae naturae consentaneo, non autem modo qui imperfectionem involvit. Atqui modus suae naturae consentaneus est cognoscere creaturas in sua essentia, ut medio in quo; cognoscere autem creaturas in seipsis involvit imperfectionem. Ergo Deus cognoscit creaturas non in seipsis sed in sua essentia ut medio in quo;

Ad 3) Res quae cognoscitur per speciem alienam, tum tantum imperfecte cognoscitur si species aliena non repraesentat rem secundum omnes perfectiones et differentias ipsius.

Atqui divina essentia ita est species et simi-

litudo omnium, ut propter suam infinitam perfectionem, omnia a se diversa repraesentet distinctissime et secundum proprias cujusque differentias.

Ergo Deus in sua essentia omnes creaturas cognoscit perfectissime;

Ad 4) Deus eadem ratione cognoscit omnia, si ratio sumitur *ex parte cognoscentis*, quia et idem cognoscens et idem cognitionis actus et idem medium cognoscendi; sed secus, si ratio sumitur *ex parte rei cognitae*, nam sic non eadem ratione cognoscit se at alia; quia non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium quo cognoscit. *Ipse* enim illi medio est *idem per essentiam*, *alia* vero per *similitudinem;* idem tamen est, quod ejus est essentia et aliorum similitudo (1).

Ergo Deus cognoscit alia a se in sua essentia non autem in seipsis;

Ad 5) Deus cognoscit creaturas secundum quod sunt in propria natura, si *secundum quod* refertur ad cognitionem *ex parte cogniti*, tunc sensus propositionis est: Deus cognoscit non solum esse quod habent *in ipso* tamquam in causa, secundum quod sunt unum cum eo: sed etiam esse quod habent *extra ipsum*, secundum quod diversificantur ab eo; et hic sensus est verissimus. Si vero *secundum quod*, indicat cognitionem *ex parte cognoscentis*, tunc sensus propositionis est, Deum cognoscere creaturas per

(1) Cfr. QQ. DD. De Ver. qu. 2, a. 3, ad 6.

speciem, quae est ipsa essentia creaturae; et hic sensus est falsus (1);

Ad 6) Si Deus cognoscit res solum in seipso, intuetur quidem eas in unico medio, sed hoc medium se habet ad cognita *per modum excedentis*, non autem per modum adaequationis. Nam ut ait S. Thomas (2): « Divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundum quod diversimode est participalis vel imitabilis a diversis creaturis »;

Ad 7) Effectus qui cognoscuntur mediante causa, cognoscuntur per discursum, si causa et effectus cognoscuntur *diverso actu;* si vero percipiuntur *eodem actu* non cognoscuntur per discursum. Atqui creaturae a Deo cognoscuntur in essentia sua *unico actu*. Ergo non cognoscuntur per discursum.

§ 3. — *In quo medio Deus futura conditionata cognoscat.*

Q. Quomodo aliter vocantur *futura conditionata?*

R. Futura conditionata, sicut jam vidimus, vocantur aliter *futuribilia.*

Q. Numquid *futuribilia* non includuntur in eis, quae sunt *diversa a Deo?*

R. Certe, futuribilia includuntur in eis, quae sunt diversa a Deo, ideoque sicut superius probatum

(1) Cfr. S. Thom. QQ. DD. loc. cit. ad 2, et a. 4, ad 6.
(2) I p., qu. 14, a. 6, ad 3.

est, Deus cognoscit ea in sua *essentia* cognita, non autem in seipsis.

Q. Cur igitur iterum quaeritur, *in quo medio* Deus cognoscat *futura conditionata?*

R. Nam hic non est amplius quaestio an Deus futuribilia cognoscat in essentia sua cognita, sed potius quaeritur, *quo pacto accipienda sit divina essentia*, ut possit esse ratio repraesentativa seu idea futuribilium, quae sicut cetera a Deo diversa, objecto secundario divinae scientiae continentur, et consequenter in objecto primario, tamquam in medio cognito percipiuntur.

Q. Numquid haec quaestio facilis est?

R. Gravissimi theologi eam difficillimam aestimarunt in tota hac de scientia Dei materia, quia ex ea pendet disceptatio de cognitione futurorum absolute contingentium, cujus maxima difficultas causa fuit, cur doctissimi theologi existimaverint, modum quo Deus liberas creaturarum actiones praevideat, homini mortali esse inaccessum, repetentes cum Apostolo: « O Altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus ».

Q. Quaenam igitur sunt praecipuae sententiae circa hanc quaestionem?

R. Praecipuae sententiae, quae secum pugnare videntur, sunt duae, prima *Thomistarum*, secunda *Molinistarum.*

Q. Quid igitur tenent *Thomistae?*

R. *Thomistae* docent, Deum cognoscere futura con-

tingentia etiam libera, prouti omnia alia diversa a se, in scientia sua divina sicut in medio *in quo*, sed videre ea scientia *visionis* ab aeterno non solum ut mere possibilia sed ut talia quae *libero suae voluntatis decreto statuit*, licet sub conditione aliquando futura. Seu aliis verbis, Deus cognoscit *omnia futura libera*, sive absolute sive conditionate sumpta, *scientia visionis* id est non solum ut ideam in sua essentia sed etiam *ut factum* extra ipsum *in libero decreto suae voluntatis*.

Q. Quid vero docent *Molinistae?*

R. *Molinistae* dicunt, Deum *non* cognoscere contingentia conditionate futura in decreto suae voluntatis, praedeterminante actiones creaturarum sed *antecedenter ad omne decretum* ea intueri in sua essentia, prout est idea cujuslibet entis participati secundum omnes modos necessitatis et contingentiae (1). Et hanc intuitionem Dei dicunt *scientiam mediam?*

Q. Quid igitur tenendum est de his duabus sententiis?

R. Videtur nobis ante omnia bene definiendum esse quid intelligatur nomine *futuribilium* seu *futurorum contingentium*, sive absolute sive conditionate sumptorum. Nam nomine *futuribilium* duo possunt intelligi:

1) ea quae, neque sunt neque fuerunt, neque unquam erunt, sed sub certis conditionibus *possunt* extra Deum *esse;*

(1) De Maria, Theol. nat., p I, qu. VII, a. 2.

2) ea quae neque sunt, neque fuerunt, sub certis conditionibus *non solum esse possunt* sed *de facto erunt* extra Deum. Si futuribilia sumantur primo sensu id est quod *possunt esse* extra Deum, rectissime docent *Molinistae*, Deum in sua essentia, prout est idea cujuscumque entis participati secundum omnes modos necessitatis et contingentiae, *intueri futuribilia antecedenter ad quodlibet decretum*. Sed si futuribilia sumuntur *in secundo sensu*, scilicet tamquam ea quae *vere futura sunt extra Deum* sub quacumque conditione et in quocunque tempore, tunc rectissime docent *Thomistae*, Deum ea cognoscere scientia *visionis*, id est *non solum in essentia divina*, prout ipsa est idea cujuslibet participati, secundum omnes modos necessitatis et contingentiae, sed etiam *in decreto suae divinae voluntatis*.

Q. Quomodo probatur Deum cognoscere futuribilia in primo sensu, scilicet ea quae sub quacumque hypothesi *possunt esse extra Deum*, antecedenter ad quodlibet decretum suae voluntatis?

R. Probatur ita: Deus cognoscit omnia quomodocumque possibilia in sua essentia, in quantum intuetur eam ut imitabilem, seu ideam, ad cujus similitudinem *possunt esse* extra Deum *non repugnantia esse*, etiam conditionate et libere contingentia. Atqui tum essentia divina, tum intuitio hujus essentiae ut imitabilis a creaturis, est in Deo antecedenter ad quodlibet decretum ejus voluntatis. Ergo Deus cognoscit omnia a se diversa, quae possunt esse extra eum quo-

cumque modo, etiam conditionate et libere, antecedenter ad quodlibet decretum suae voluntatis.

Q. Quomodo autem probatur, Deum ea, quae sub quacumque conditione et quocumque modo et tempore *futura sunt extra Deum*, cognoscere non solum in essentia sua prout est idea cujuslibet entis participati, sed etiam in decreto suae voluntatis?

R. Probatur ita: Deus nihil eorum, quae fiunt extra eum, cognoscit per aliquid sibi extraneum et a se independens, sed cognoscit in sua essentia, ut est imitabilis a creaturis, seu in idea sua aeterna, tamquam in medio *in quo* cognito. Atqui essentia divina prout est idea aeterna, imitabilis a creaturis, est quidem causa *exemplaris* sed non causa *efficiens* eorum quae fiunt extra Deum, secus enim omnia possibilia existerent extra Deum; sed essentia divina in quantum est *actus liberae voluntatis Dei*, est *causa efficiens* eorum quae quomodocumque *fiunt* extra Deum. Ergo Deus cognoscit ea, quae quomodocumque *fiunt* extra eum, etiam *conditionata* et *libera*, in essentia sua, non solum prout est idea imitabilis a creaturis, sed etiam in quantum est *actus voluntatis libere determinantis*, ut aliqua sint possibilia, tali vel tali modo etiam *conditionatae* et *libere*, fiant existentia extra Deum. Id est Deus videt omnia, *quomodocumque futura*, in sua essentia non solum in quantum est idea imitabilis, sed etiam in quantum ea libere *vult fieri*, seu in *decreto suae divinae voluntatis*.

Q. Numquid decretum divinae voluntatis, circa ea quae fiunt a creata causa libera, non *opponitur* libertati hujusmodi causae liberae?

R. Minime. Nam Deus, volendo ab aeterno existentiam et actionem causae liberae, cujus intimam naturam et indolem intuetur ab aeterno in idea essentiae suae divinae, vult ab aeterno non solum existentiam et actionem talis causae, sed etiam *modum ejus actionis*, id est *ut actio haec sit libera.* Quum igitur *ex voluntate Dei* causa libera non solum *existat*, sed et *agat* et *libere agat*, id est habeat dominium voluntatis suae, excluditur hoc, ut sit a Deo determinata ad unum; sed potius determinatio hujusmodi, relinquitur, ex ipsa voluntate Dei, *in potestate rationis et voluntatis causae liberae.*

Q. Estne propterea causa libera in agendo *independens* a Deo?

R. Causa libera, licet habeat *in potestate sua* determinationem ad unum, *non est tamen in agendo independens a Deo*, nam in Deo tamquam in causa prima exemplari et efficienti remanet causalitas respectu motuum voluntatis causae secundae, ita tamen ut Deus eam de necessitate non determinet ad unum, sicut determinat naturam, sed relinquat ei potestatem libere esse determinandi; quam nihilominus liberam determinationem Deus ab aeterno in idea essentiae suae *ut possibilem vidit*, et actu voluntatis suae *ut fieret decrevit.*

Q. Numquid dicendo, scientiam divinam eorum,

quae possunt esse extra Deum, esse *antecedentem* ad omne decretum divinae voluntatis, intelligitur per hoc *antecedentia temporis?*

R. Loquendo de Deo non potest sermo esse de *antecedentia* neque de *posteritate temporis*, quia actus Dei est simplicissimus et prius aut posterius non habet, sed est totus simul ab aeterno. Tum igitur intuitio possibilium, tum decretum existentiae rerum, tum scientia visionis, tum alius quicumque actus divinus, non sunt in Deo nisi *unicus*, *simplicissimus* atque *aeternus actus*, quem nos intellectu nostro finito simul concipere non valemus, ideoque ad similitudinem actuum nostrorum ratione distinguimus. Nos enim humano modo operantes, prius rem intellectu concipimus, deinde eam voluntate exequi decernimus, sed id quod in nobis fit pluribus et sibi succedentibus actibus, hoc in Deo est *actus unicus*, *aeternus* ac *simplicissimus*.

Q. Quaenam contra superius exposita opponuntur difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Qui cognoscit effectum contingentem in sua causa tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Atqui si Deus cognoscit ea quae contingenter possunt esse extra eum, in sua essentia intuetur effectus contingentes in suis causis. Ergo in hoc casu non habet de illis nisi conjecturalem cognitionem.

2) In complexione contingenti, quae est indifferens ad hoc ut sit vel non sit, ideae in Deo

non repraesentant junctionem praedicati cum subjecto, sed solum extrema talis complexionis. Atqui ex sola notitia extremorum non potest cognosci veritas complexionis.

Ergo solae ideae divinae non possunt esse Deo ratio sufficiens cognoscendi ea quae contingenter fieri possunt (Scotus).

3) Complexiones contingentes libere cognoscuntur a Deo. Atqui ideae divinae necessario et naturaliter repraesentant. Ergo ratio cognoscendi futura contingentia non potest reponi in solis ideis divinis (Scotus).

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Qui cognoscit effectum contingentem in sua causa tantum, non habet quidem de eo nisi conjecturalem cognitionem, si effectum cognoscit in *causa secunda*, prout est indifferens ad opposita; sed aliter se res habet, si cognoscit eum in *causa prima*, exemplari, quae est similitudo perfectissima non solum omnium causarum sed etiam operationum et effectuum, qui ab unaquaque causa, sive absolute sive conditionate, produci possunt;

Ad 2) In complexione contingenti, quae indifferens est ad hoc ut sit vel non sit, ideae in Deo non repraesentant junctionem praedicati cum subjecto, sed solum extrema talis complexionis; negatur major. Nam contingens est quidem indifferens ut sit vel non sit, sed *contingens* est per hoc ipsum id quod *potest esse aut*

non esse. Atqui quod potest esse, est possibile, ac proinde id quod est possibile, habet junctionem praedicati cum subjecto. Unde Deus perfecte cognoscit in idea sua omne quod est possibile. Sed si hoc possibile, quod Deus ut tale cognoscit, est *causa libera*, Deus cognoscit simul istam causam liberam possibilem, si existeret, *habituram esse potestatem libere eligendi* agere vel non agere, et agere hoc vel illud.

Quum vero Deus in ideis essentiae suae cognoscat perfectissime non solum causas liberas possibiles, sed etiam *intimam indolem modumque actionis* uniuscujusque, cognoscit eo ipso in suis ideis quid certe de duobus oppositis unaquaque causa eligeret, si ipsa existeret, et si in his vel illis conditionibus sibi foret eligendum, licet haberet simul potestatem, si vellet eligere contrarium. Ergo solae ideae divinae sunt ratio sufficiens Deo cognoscendi cum certitudine, quae esset electio uniuscujusque causae liberae si existeret;

Ad 3) Complexiones contingentes libere cognoscuntur a Deo, si sumuntur ut illae divinarum idearum similitudines, quae extra Deum *participantur a creaturis;* sed si sumuntur ut ipsae *ideae divinae imitabiles* a creaturis, tunc ideae hae sunt *idem cum divina essentia* et necessario ac naturaliter repraesentant. Atqui similitudines idearum divinarum quae extra Deum sunt in creaturis, Deus non cognoscit in seipsis, sed in ideis suis aeternis, quae idem sunt cum

sua essentia. Ergo ratio cognoscendi, tum ea quae necessario et naturaliter repraesentant, tum ea quae libere cognoscuntur, est in ipsis ideis divinis.

Caput VIII. — de divina voluntate.

Q. Quaenam tractanda sunt in hoc capite?

R. Tractanda sunt tria:

1) De existentia voluntatis in Deo;
2) De ejus objecto primario;
3) De ejus objecto secundario.

§ 1. — *Quod in Deo sit voluntas.*

Q. Quid est voluntas in *creaturis* intellectu praeditis?

R. Voluntas in creaturis, intellectu praeditis, est *inclinatio seu tendentia ad bonum, seu conveniens sibi, apprehensum per intellectum.*

Q. Numquid *voluntas* est etiam *in Deo?*

R. Quum voluntas sit perfectio quae invenitur in creaturis, nullum dubium, quin haec perfectio *eminenter* et *modo perfectissimo vigeat in Deo*, qui est principium et causa totius realitatis et perfectionis creaturarum.

Q. Estne in Deo voluntas vere et proprie, an metaphorice?

R. In Deo est voluntas *vere* et *proprie*, atque unum est cum divina essentia, et ab ea removendae sunt omnes imperfectiones, quae in creata inveniuntur voluntate.

Q. Quomodo probatur voluntatem esse in Deo?

R. Probatur ita: In Deo, ut jam supra vidimus, est intellectus. Atqui in omni habente intellectum est etiam voluntas. Ergo in Deo est voluntas. Probatur minor. Quaelibet res naturalis habet talem habitudinem ad formam naturalem, quae est ejus perfectio et bonum, ut quando illam non habet, tendat in eam, et quando illam habet quiescat in ea. Et haec habitudo ad proprium bonum in carentibus cognitione dicitur appetitus naturalis. Natura autem intellectualis habet eamdem habitudinem ad bonum apprehensum per formam intelligibilem: quia forma intelligibilis, per quam est intellectus actu, est ejus perfectio et bonum. Ergo in natura intelligente est *appetitus rationalis*, consequens formam apprehensam per intellectum, per quam tendit ad proprium bonum, quando illud non habet, et quiescit in ipso quando jam habet; unde *in omni habente intellectum est voluntas* (1).

Q. Potesne idem probari etiam alio argumento?

R. Utique. Argumento actionis per intellectum, quod instituitur ita: Forma per intellectum considerata non movet ad aliquid exterius agendum nisi mediante voluntate, cujus objectum est finis et bonum, sicut videmus in artifice qui habet formam conceptam in suo intellectu. Atqui Deus, artifex sapientissimus operatur ad extra secundum ideam seu formam exemplarem in suo intellectu conceptam. Ergo

(1) Cfr. S. Thomas, I p., qu. 19, a. 1.

in Deo est voluntas, quae ipsum ad operandum movet. In operatione autem divina, qua Deus omnes creaturas ad similitudinem suae perfectissimae essentiae condidit, intellectus dicitur *dirigens*, voluntas dicitur *imperans*, potentia vero dicitur *exequens*.

Q. Quomodo ostenditur voluntatem divinam unum idemque esse cum sua essentia?

R. Ostenditur ita: Si divina voluntas realiter esset distincta ab ejus essentia, non posset esse nisi accidens et perfectio ad subjectum; nam essentia Dei est subsistens et completa. Atqui divina essentia est actus purissimus, excludens a se omnem potentiam et imperfectionem. Ergo non est realis distinctio inter Dei voluntatem ejusque essentiam, sed sola distinctio rationis.

Q. Quomodo autem ostenditur, a Dei voluntate removendas esse omnes imperfectiones?

R. Ostenditur hoc modo: Si voluntas divina cum essentia Dei identificatur, debet esse sicut Dei essentia perfectissima, actus purus, complectens in sua simplicissima realitate, omnes essendi perfectiones. Atqui, ut vidimus, voluntas Dei est idem cum sua essentia. Ergo imperfectionem habere non potest.

Q. Quae est igitur differentia inter voluntatem Dei et creaturae intellectualis?

R. In qualibet creatura intellectuali, *voluntas*, *actus volendi*, et *substantia* realiter differunt et compositionem formant, in Deo autem haec omnia

non distinguuntur nisi ratione. Creatura *quandoque* est volens actu, *quandoque* potentia ideoque mutatur, Deus autem est *semper volens actu* et nunquam mutatur licet diversa et libere velit. Actus voluntatis creatae *causatur* et *mensuratur a bono* quod est in rebus; actus vero divinae voluntatis *causat* et *communicat bonum* rebus ab ipsa volitis.

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Voluntas est quidam appetitus. Atqui appetitus designat imperfectionem, quum desideret rem non habitam. Ergo voluntas non potest esse in Deo;

2) Voluntas ab Aristotele dicitur *movens motum* (De Anima, lib. III, text. 54). Atqui Deus est primum movens immobile. Ergo non est voluntas in Deo;

3) Voluntas importat habitudinem ad *causam* finalem. Atqui Deus nullam causam habet. Ergo in Deo non est voluntas;

4) Deus non potest aliquo perfici. Atqui voluntatis est perfici bono. Ergo in Deo non est voluntas;

5) Voluntas se habet ad opposita. Atqui Deus non se habet ad opposita. Ergo in Deo non est voluntas;

6) Actus voluntatis est tendere in finem, qui est ejus objectum. Atqui Deo non competit tendere ad finem, quum ipse sit omnium finis. Ergo in Deo non est voluntas;

7) Voluntas juxta Philosophum est in ratione. Atqui ratio designat obumbratam cognitionem, quia oritur in umbra intelligentiae. Ergo in Deo non potest admitti voluntas.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) *Appetitus* nominatur voluntas in creaturis ab *appetendo* bonum quod creatura non habet; sed voluntas non solum appetit, verum etiam *amore quiescit et delectatur* in bono quod habet; in primo sensu includitur imperfectio, non autem in secundo. Atqui voluntas in Deo non est nisi in secundo sensu. Ergo non est quid imperfectum et optime invenitur in Deo;

Ad 2) Voluntas dicitur *movens motum*, si ejus objectum principale est bonum extra ipsa positum, non autem si identificatur realiter cum ipsa. Atqui Dei voluntas non determinatur ad actum ab objecto ab ipsa distincto. Ergo non potest dici mota ab alio;

Ad 3) Voluntas importat habitudinem ad *causam* finalem, quando volitum distinguitur a voluntate *secundum rem*, non autem si voluntas et volitum distinguuntur *tantum ratione*, nam tunc volitum non erit causa finalis voluntatis nisi *secundum modum significandi*. Atqui volitum in Deo est bonitas sua, quae secundum rem idem est ac sua voluntas, distinguitur autem nonnisi *secundum modum significandi*. Ergo voluntatis divinae *nihil est causa realiter*, sed solum secundum modum significandi;

Ad 4) Deus non potest perfici secundum rem, sed dicitur perfici *secundum modum significandi;* sicut quum dicimus, Deum intelligere aliquid. Sed in Deo *volitum primun* est *idem ac voluntas*, sicut intelligibile primum idem est ac intellectus. Ergo in Deo est voluntas;

Ad 5) Voluntas se habet ad opposita *in iis quae sunt ad finem*, non autem in ordine ad ipsum finem. Atqui finis omnium est ipse Deus; qui tamen libere amat creaturas quae ordinantur ad ipsum tamquam ad finem; ideoque circa eas, tamquam volitum secundarium, cadere potest electio. Quae electio non importat contingentiam in Deo quum sit immobilis, sed ita concipitur in eo electio ut dicatur *causa libera*, operans non necessitate sed ex arbitratu voluntatis. Ergo est in Deo voluntas;

Ad 6) Actus voluntatis est tendere in finem si distat a fine, sed quando non distat a fine, est operationem habere circa finem, quod praecipue convenit Deo, qui se amat et in se delectatur (1);

Ad 7) Voluntas est in ratione, si nomine rationis designatur generatim *intellectus*, non autem si designatur semper *intellectus discursivus* Atqui voluntas Dei non est in intellectu discursivo, quia in Deo non est intellectus discursivus; sed voluntas hominis in intellectu est discursivo. Ergo Deo convenit voluntas, sed

(1) S. Thom., I Sent. dist. 45, a. 1, ad 2.

non ad modum voluntatis nostrae, quia quanto intellectus divinus superat rationem nostram, tanto voluntas Dei superat nostram voluntatem.

§ 2. — *De objecto divinae voluntatis.*

Q. Quod est generatim objectum voluntatis?

R. Objectum voluntatis generatim est *bonum*, quod tantum patet quantum *ens*. Sicut autem est *ens per essentiam* et *ens per participationem*, ita etiam est *bonum per essentiam* et *bonum per participationem*.

Q. Numquid tum bonum per essentiam, tum bonum per participationem est objectum divinae voluntatis?

R. Bonum per essentiam, quod est ipse Deus, est objectum *principale divinae* voluntatis, bonum autem per partipationem, quod sunt alia a Deo diversa, est objectum *secundarium* ejusdem.

Q. Quidnam intelligitur nomine objecti *principalis* et quid nomine objecti *secundarii?*

R. Nomine objecti *principalis* alicujus potentiae intelligitur id quod *primo* et *per se* attingitur ab illa potentia; objectum vero *secundarium* est illud quod attingitur *non per se*, sed *ratione alterius*. Prius appetitur ut *finis*, posterius ut *medium* ad finem.

Q. Numquid objectum secundarium *aequaliter* ordinatur ad finem *a Deo* et *a creatura?*

R. Voluntas *creata* diversimode fertur ad objecta secundaria quam voluntas *divina*. Nam voluntas *creata* eligit media, ut per ea *ad beatitudinem*,

quam non habet, *perveniat:* Deus autem qui est ipsa bonitas et beatitudo quam amat et in qua delectatur, vult alia a se, *ut ipsis bonitatem suam largiatur* et sic divitias bonitatis suae manifestet.

Q. Quomodo S. Thomas exponit hanc doctrinam?

R. S. Thomas (1) ita hanc doctrinam illustrat: « Sicut Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia quae sunt ab eo, in quantum sunt similitudo quaedam veritatis ejus: ita etiam volendo vel amando essentiam suam, vult omnia quae sunt ab eo, in quantum habent similitudinem bonitatis ejus. Unde id quod est volitum primo ab eo, est bonitas sua tantum. Alia vero vult in ordine ad bonitatem suam: non autem hoc modo, ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed ita quod eis de bonitate sua aliquid largiatur; et ideo *liberalitas* est, quasi *proprium ipsius*, secundum Avicennam; quia ex operatione sua non intendit aliquod sibi commodum convenire, sed vult bonitatem suam in alios diffundere; et ideo Augustinus dicit, quod ipse utitur nobis ad bonitatem suam et utilitatem nostram ».

Q. Quidnam igitur est proprium objectum divinae voluntatis?

R. Deus vult *seipsum ut finem* seu ut principale volitum: et volendo se vult etiam *alia a se*,

(1) S. Thom., I Sent. dist. 45, qu. 1, a. 2.

ut ad finem seu ad seipsum ordinata, id est ut *volita secundaria.*

Q. Quomodo probatur, Deum velle seipsum ut principale volitum?

R. Probatur ita: Objectum voluntatis est bonum intellectum. Atqui id quod a Deo primo et per se intelligitur est divina essentia, uti in praecedenti probatum est. Atqui id quod primo et per se amatur a sua voluntate est *Dei essentia.* Quod confirmatur ex eo quod Deus non potest moveri ad volendum ab aliquo objecto diverso a se, quia comparetur ad illud sicut potentia ad actum, quod est impossibile. Ergo principale volitum voluntatis divinae est *ipsa Dei essentia et bonitas.*

Q. Quomodo autem ostenditur, Deum volendo se, velle etiam alia a se, ut ad finem id est ad seipsum ordinata, seu ut volitum secundarium?

R. Ostenditur ita: Quicumque vult finem ut principale volitum et amatum, vult etiam alia quae sunt ad finem ratione finis. Atqui Deus vult se ipsum ut principale volitum et amatum. Ergo hoc ipso quod vult, *se esse,* vult etiam *alia quae in ipsum sicut in finem* ordinantur.

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Volitum movet volentem. Atqui Deus non potest moveri ab aliqua re a se diversa. Ergo Deus non potest velle aliquid diversum a se;

2) Voluntas cui sufficit aliquod bonum, nihil quaerere potest extra ipsam. Atqui voluntati divinae sufficit sua bonitas. Ergo Deus non vult aliquid aliud a se;

3) *Velle* divinum idem est ac ejus *esse*. Atqui Deus non *est* aliud a se. Ergo non *vult* aliud a se.

4) Si voluntas vult aliquid propter finem habito fine, non amplius aliud vult. Atqui Deus ab aeterno habet suam bonitatem, quae est ejus finis. Ergo non vult alia a se;

5) Ubi sunt plura volita, ibi est multiplex volitio seu actus voluntatis. Atqui in Deo non est nisi unum et simplicissimum velle. Ergo Deus non vult diversa a se.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Volitum movet volentem, si est volitum *principale* et per modum finis, sicut qui vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem. Atqui Deus non vult alia a se nisi propter suam bonitatem ut finem. Ergo Deus dici non potest moveri ab alio nisi a sua bonitate;

Ad 2) Voluntas cui sufficit aliquod bonum nihil potest quaerere extra ipsum, quod ad ipsum non referatur: sed potest quaerere quod ad ipsum finem refertur. Unde S. Thomas (1) ait: « Ex hoc quod voluntati divinae sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit

(1) I p. qu. 19, a. 2, ad 3.

sed quod nihil aliud vult, nisi ratione suae bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia. ».

Ergo Deus vult alia a se;

Ad 3) *Velle* divinum est idem ac ejus *esse*, secundum *rem*, sed non secundum *modum significandi*. Atqui virtualis distinctio inter *esse* et *velle*, sufficit, ut quaedam affirmentur de Deo secundum unum et negentur secundum aliud. Ergo licet Deus non *sit* aliud a se, tamen *vult* alia a se. Quare Doctor Angelicus (1) ait: « Licet divinum *velle* sit ejus *esse* secundum *rem*, tamen differt *ratione* secundum diversum modum intelligendi et significandi. In hoc enim quod dico, Deum *esse*, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico Deum *velle*. Et ideo licet non *sit* aliquid aliud a se, *vult* tamen aliquid aliud a se »;

Ad 4) Voluntas, habito fine, non amplius vult ea quae sunt ad finem, si per ea finis acquiritur; sed potest velle si per ea finis seu bonum participatur et in ipsis manifestatur. Atqui Deus, ut supra dictum est, non propterea vult alia a se ut per ea bonum acquirat, sed *ut ipsis bonum largiatur*. Unde S. Thomas (2): « Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis suae, quasi per eas bonitatem suam assequatur; sed

(1) I p. loc. cit., ad 1.
(2) I Gent. dist. 45 qu. 1, a. 2, ad 4.

ut ipsae creaturae divina operatione similitudinem aliquam divinae bonitatis acquirant, quod esse non posset, nisi eo volente et faciente ». Ergo Deus vult alia a se;

Ad 5) Ubi sunt plura volita *formaliter considerata*, ibi est multiplex actus voluntatis; sed non est ita, si sunt plura volita materialiter considerata, quae *sub unica ratione formali* attinguntur. Atqui sicut divinus intellectus unico actu omnia intelligit in sua essentia quae est forma intelligibilis omnia repraesentans, sic etiam divina voluntas *unico actu vult omnia*, quia movetur ad volendum a sua bonitate quae est ratio cur Deus primario velit seipsum et secundario velit alia a se. Ergo Deus vult alia diversa a se.

§ 3. — *Utrum Deus velit omnia ex necessitate.*

Q. Numquid Deus *aequaliter* vult objectum suum *principale* id est bonitatem suam et objectum *secundarium* hoc est alia a se?

R. Distinguendum est inter *actum* volendi Dei, et inter *habitudinem* volendi ejus ad volitum. Nam *actus* volendi Dei non differt ab ejus essentia et bonitate, et quum Deus unico actu omnia velit, patet actum Dei volentis alia a se, in se spectatum, eadem pollere essendi necessitate atque ipsa Dei essentia; sed quando consideratur voluntas Dei *per comparationem ad volitum*, tum diverse se res habent.

Q. Quomodo idem exprimit S. Thomas?

R. S. Thomas (1) ita hanc quaestionem determinat: « Divinum velle, necessitatem habere ex parte ipsius volentis et actus indubitabiliter verum est: Nam actio Dei est ejus essentia, quam constat esse aeternam. Unde hoc in quaestione non ponitur; sed utrum velle ipsum necessitatem habeat ad volitum: quae quidem comparatio intelligitur, quum dicimus, Deum velle hoc vel aliud: hoc enim quaerimus, utrum Deus de necessitate *aliquid* velit.

Q. Numquid haec quaestio facilis est?

R. Quum in omni quaestione inquiri possit *an res sit*, et *quomodo sit*, primum quidem est ad solvendum facile, sed secundum et tertium quando de Dei libera voluntate agitur, est difficillimum, quia longe superat aciem intellectus nostri; ideoque declarari potest non nisi per negationes et remotiones seu removendo a Dei libero actu omnes imperfectiones liberae voluntatis creaturarum.

Q. Quid igitur de hac difficili quaestione tenendum est?

R. Tenendum est hoc: *Deus suam bonitatem necessario vult, alia vero a se diversa, vult libere et ex arbitratu suae voluntatis.*

Q. Quomodo probatur Deum necessario velle suam bonitatem?

R. Probatur ita: Quum Deus sit volens actu, eo quod ejus *velle* idem sit ac ejus *esse*, non potest

(1) QQ. DD. De Ner. qu. 23, a. 4.

nihil velle, quia tunc esset volens in potentia. Atqui si Deus non amaret necessario suam bonitatem, posset nihil amare. Ergo Deus absolute et necessario vult suam bonitatem.

Q. Quomodo autem probatur, Deum libere velle diversa a se, id est velle ea ex arbitratu suae voluntatis?

R. Probatur ita: Voluntas tunc necessario fertur in ea quae sunt ad finem, quando finis sine his haberi non potest. Atqui Dei bonitas, quae est finis divinae voluntatis nulla eget creatura, ut sit modo perfectissimo. Ergo voluntas Dei ex hoc quod necessario vult suam bonitatem, non fertur necessario in alia a se diversa. Quod confirmatur etiam ex eo quod, si Deus necessario vellet alia a se, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem quae infinite est participabilis. Atqui hoc est falsum, quum Dei voluntas sit principium essendi creaturis. Ergo Deus non vult necessario res a se diversas.

Q. Quomodo S. Thomas hanc quaestionem exponit?

R. S. Thomas (1) ita rem illustrat: « Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem, sicut et alia quaelibet potentia necessariam habitudinem habet ad

(1) I p. qu. 19, a. 3.

proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur in suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum volentes conservationem vitae, et navem volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde quum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, quum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute. Et tamen est necessarium ex suppositione. Supposito enim quod vult, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari ».

Q. Quaenam opponuntur huic veritati difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Omne quod est aeternum est necessarium Atqui quidquid Deus vult, ab aeterno vult. Ergo Deus omnia vult necessario;

2) Deus vult alia a se propter decentiam suae bonitatis, quia ut ait S. Thomas, condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare. Atqui Deus non potest non velle, quae decent suam bonitatem. Ergo Deus necessario vult alia a se;

3) Deus vult alia a se in quantum vult bo-

nitatem suam. Atqui ex necessitate vult bonitatem suam. Ergo ex necessitate vult alia a se;

4) Omnia quae Deus scit, ex necessitate scit, quia ejus scientia est ejus essentia. Atqui voluntas divina est etiam sua essentia. Ergo omnia quae Deus vult, necessario vult;

5) Quidquid Deus vult, naturaliter vult. Atqui quae naturaliter appetuntur necessario appetuntur. Ergo quidquid Deus vult, necessario vult;

6) Si Deus creaturas non vellet necessario posset ea non velle. Atqui qui potest non velle id quod vult, habet mutabilem voluntatem, quod dici de Deo non potest. Ergo Deus necessario vult creaturas;

7) Respectus divinae voluntatis ad creaturas semper eodem modo se habet. Atqui id quod semper eodem modo se habet est necessarium. Ergo Deus necessario vult creaturas;

8) Si Deus vult aliquid libere, voluntas ejus quantum ad illud se habet ad opposita. Atqui virtus quae se habet ad opposita est quodammodo in potentia. Ergo Deus vult omnia ex necessitate.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Omne quod est aeternum est necessarium, sive absolute sive ex suppositione, sed non semper absolute. Unde S. Thomas loco nuper citato: « Supposito enim quod Deus vult, non potest non velle quia non potest

voluntas ejus mutari » vel inferius: « Ex hoc quod Deus vult ab aeterno quidquid vult, non sequitur, quod necesse est, eum illud velle, nisi ex suppositione »;

Ad 2) Deus vult alia a se propter decentiam suae bonitatis, id est quia non dedecet suam bonitatem velle alia a se diversa, non autem quia dedecet suam bonitatem illa non esse, quia in hoc ultimo casu divina bonitas dependens esset a creaturis. Ergo Deus libere vult alia a se diversa;

Ad 3) Deus vult alia a se propter suam bonitatem, ita ut sua bonitas moveat eum ad volendum, sed non ita ut moveat Deum eodem modo ac vult suam bonitatem. Ergo bonitatem suam vult necessario, alia autem libere;

Ad 4) Quidquid Deus scit ex necessitate scit quia scitum est in ejus essentia, non autem necessario vult alia a se quia ista volita sunt extra suam essentiam. Cognitio enim fit secundum quod cognitum est in cognoscente, ideoque Deus cognoscit res secundum quod sunt in sua essentia; voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis. Sed res diversae a Deo non sunt in seipsis necessario. Ergo Deus eas non vult necessario;

Ad 5) Si Deus non vult necessario creaturas, potest illas non velle absolute, sed non ex suppositione, nam supposito quod voluerit non potest non voluisse vel non velle propter immutabilitatem divinae voluntatis;

Ad 6) Respectus divinae voluntatis ad creaturas semper eodem modo se habet, propter immutabilitatem divinae voluntatis, non autem propterea quod absolute non potuisset diversimode se habere. Ergo ut ait S. Thomas, « ratio non concludit nisi de necessitate quae est ex suppositione »;

Ad 7) Si Dei voluntas vult aliquid libere se habet quidem ad opposita, sed non propter imperfectionem volentis, immo vero propter excellentiam volentis et imperfectionem rei volitae. Quam distinctionem ita illustrat S. Thomas (1): « Ad utrumlibet esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo ex parte sui; alio modo ex parte ejus ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consequuta est suam perfectionem per quam ad unum determinetur, unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa, sicut patet in intellectu dubitantis qui nondum assequutus est principia, ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem ejus ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest; sicut ars quae diversis instrumentis uti potest ad idem opus aequaliter perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis *ad ejus eminentiam*, in quantum

(1) Contr. gent. lib. I, c. 82.

utrumque oppositorum excedit et ob hoc determinatur ad neutrum, se ad utrumque habens. Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se. Nam finis ejus a nullo aliorum dependet, quum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita ».

SECTIO III.

De divinis operibus transeuntibus seu de attributis Dei relativis.

Caput I. — de distinctione rerum a deo.

Q. Numquid in Deo est aliqua relatio ad creaturas?

R. In Deo nulla est nec potest esse *realis* relatio ad creaturas, sed solum secundum *modum significandi*, eo quod *creaturae* realiter referentur ad Deum tamquam ad principium et causam perfectionum omnium, quae in ipsis sunt.

Q. Quid igitur est *fundamentum* secundum quod Deus *a nobis* refertur ad creaturas?

R. Fundamentum secundum quod Deus *a nobis* refertur ad creaturas et ipsi attribuuntur nomina quaedam relativa, est *divina actio*, per quam Deus communicat *esse* et *perfectiones* rebus a se diversis.

Q. Quomodo vocatur talis actio Dei ad creaturas?

R. Talis actio Dei ad creaturas, quum sit perfectiva subjecti ab agente diversi, vocatur vel *formaliter* vel saltem *virtualiter transiens*.

Q. Quid igitur tractatur in tota hac Sectione?

R. Tractatur de *attributis* Dei *relativis*, seu de *operationibus* Dei *transeuntibus*, per quas creaturae a Deo *procedunt*, *conservantur* in esse et *gubernantur*.

Q. Qui sont philosophi, subvertentes conceptus creationis, conservationis et gubernationis mundi a Deo?

R. Sunt imprimis philosophi *Panteistae*, qui impie confundunt res omnes mundanas cum Deo ac docent, mundum esse unam eamdemque rem cum divina substantia.

Q. Quid igitur dicendum hic de Pantheismo?

R. In hoc capite de Pantheismo tractantur duo:

1) De errore et de historia pantheismi;

2) Quomodo error pantheismi reffellitur.

§ 1. — *De errore et historia pantheismi.*

Q. In quo consistit error *pantheismi?*

R. Error pantheismi consistit in doctrina eorum qui ponunt, mundum nihil esse nisi *evolutionem* vel *emanationem substantiae unicae, aeternae, necessariae, id est Dei*, quocum omnia identificantur. Pantheistae ergo docent, non existere nisi unicum ens, quod sit principium intrinsecum constitutivum omnium rerum, sive materialium sive spiritualium?

Q. Numquid sunt plures formae pantheismi?

R. Sicut in omnibus erroribus contingere solet, pantheismus dividitur in plures formas, quae summatim ita restringi possunt:

1) pantheismus *evolutionis transeuntis;*

2) pantheismus *evolutionis immanentis;*

3) pantheismus *dualisticus*. Sed pantheismus evolutionis immanentis iterum dividitur in *a*) pantheismum *idealem* seu *transcendentalem* et *b*) pantheismum *realem*.

Q. Quinam dicitur pantheismus *evolutionis transeuntis*, et pantheismus *evolutionis immanentis?*

R. Pantheismus *evolutionis transeuntis* est doctrina dicentium, res omnes ex divina substantia, diffusione et divisione peracta, veluti radios, scintillas vel partes dimanare et discerpi; pantheismus autem *evolutionis immanentis*, est sententia illorum qui docent, res omnes esse modificationes, phaenomena, aeternas imagines, actuationes divinae substantiae, quae propria virtute esse evolvit, actuat et patefacit exterius.

Q. Quinam dicitur pantheismus *dualisticus?*

R. Pantheismus *dualisticus* est doctrina illorum qui, ut vitarent contradictionem entis *finiti* simul et *infiniti*, *spiritualis* et *materialis*, *mobilis* et *immobilis*, ad *duplex* rerum *principium* confugerunt, id est ad *Deum* et quamdam *materiam increatam*.

Q. Quinam autem vocatur pantheismus *idealis* et qui *realis?*

R. Pantheismus *idealis* seu *transcendentalis* vocatur doctrina illorum, qui unicam substantiam fingunt ut subjectum *cogitans*, quod sua *cogitatione* se evolvit in varias formas rerumque imagines; pantheismus vero *realis* illorum qui docent,

illam substantiam esse aliquid *reale* atque *intelligibile.*

Q. Quaenam est origo pantheismi apud veteres?

R. Pantheismus apud ethnicos philosophos ante Christianae Religionis ortum, late pervulgatus erat, nam ethnici confundentes *cognitionem* rerum cum earum *essentia*, statuerunt, ens *abstractum*, quod a nobis concipitur tamquam aliquid maxime *potentiale* et de omnibus praedicatur, esse *Deum*, omnium principium; atque hoc modo *infinitum actu* id est *Deum*, cum infinito *potentiali*, id est cum idea *entis abstracti* confunderunt. Insuper ex illo principio: *Ex nihilo nihil fit*, negaverunt creationem, tamquam productionem ex nihilo, er res omnes imaginati sunt tamquam aeternas manifestationes, phaenomena, evolutionis etc., illius entis determinati et simplicissimi per modum potentiae et abstractionis.

Q. Quomodo distinguitur pantheismus juxta varia tempora historica?

R. Iuxta tempora historica distinguitur pantheismus:

1) Orientalium
2) Italo graecorum;
3) Graecorum;
4) Erae Christianae et medii aevi;
5) Recentiorum;
6) Transcendentalium.

Q. Quinam dicitur *pantheismus Orientalium?*

R. Ille quem *Orientales ex India*, brahmanico cultui, addicti professi sunt. In libris religionis, *Veda* dictis, (qui 15 saeculis ante Christi adventum

conscripti perhibentur) omnia confunduntur cum *Brahma*. In *Vedantis*, sequentibus saeculis exaratis Deus dicitur causa efficiens et materialis mundi. *Creator et creatura, formans et forma, operans et opus*. In rerum consumatione omnia ab ipso iterum absorbentur... Anima est portio divinae substantiae, infinita, immortalis, intelligens.

Q. Quinam est pantheismus Italo-graecorum?

R. Inter pantheistas *Italo-graecos* recensentur philosophi *scholae Pythagoricae*, qui, quum omnia explicare vellent per numeros, posuerunt Deum *unitatem* quamdam abstractam, quacum confunditur *multiplicitas*, quae res mundanas repraesentat. Clarius autem atque expressius professi sunt pantheismum philosophi *scholae Eleaticae:* Xenophanes, Parmenides, Zeno, Melissus et Gorgias, quorum primus docuit unitatem universalem et statuit dogma: *Unum est ens et omnia* ἕν ρὸ ὄν καὶ ρὸπᾶν. Idem dogma amplexus est Parmenides, qui captiosis argumentis, postea ab Aristotele refutatis, pantheismum probare conatus est.

Q. Quinam dicitur pantheismus *Graecorum?*

R. Praeter *scholam Socraticam*, quae ut ex Platone constat, potius dualismum *Dei* et *materiae* aeternae professa est, *Stoici* docuerunt, Deum esse *animam* mundi corporei, mundum autem dixerunt esse *animal* quoddam, quod a Deo vitam motumque accipit. Unde pantheismus illorum *hilozoisticus* est appellatus.

Q. Quinam autem erant pantheistae *erae christianae* et *medii aevi?*

R. Hic recensentur *Neopythagorici* et *Neoplatonici scholae Alexandrinae*, et in primis Plotinus, Porphyrius, Proclus et Gnostici, qui pantheismum *idealem* et *emanatismum* docuerunt dicentes, mundum e Dei substantia effluxisse. Pantheistae autem *medii aevi* nominantur potissime *Scotus Erigena* et *Almericus Carnuumtensis*, quorum primus docuit quamdam *emanatismi* speciem. Alter vero Deum posuit omnim rerum *principium formale* et constitutivum.

Q. Inter *recentiores* autem pantheistas quinam recensentur?

R. Recensentur *Jordanus Bruno* et *Spinoza.* Primus (1600) relicto Ordine S. Dominici in Helvetia haeresim Calvini amplexus est. Is passim cum Stoicis posuit, Deum *animam esse* mundi, quandoque autem docuit, *unicam dari substantiam*, universalem, infinitam, aeternam, quae est identitas omnium contrariorum, indifferentia omnium differentium, et unitas omnium multiplicium. *Spinoza* autem *Baruch*, judaeus (1677) qui nullam postea religionem professus est, docuit, unam tantum esse substantiam duplici attributo praeditam, id est *infinita cogitatione* et *infinita extensione*, ceteras autem res, tum corporales tum sprituales, non esse nisi modificationes vel evolutiones utriusque attributi. Quam doctrinam eduxit Spinoza ex *aequivoca definitione substantiae a Cartesio facta*, nempe:

Res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Talem igitur substantiam Spinoza dixit esse *unam tantum* scilicet *Deum*, cujus omnia quae percipimus non sunt nisi variae modificationes.

Q. Quinam vero sunt *pantheistae transcendentales?*

R. *Pantheistae transcendentales* dicuntur certi philosophi Germanorum, qui ex criticismo *Emmanuelis Kantii* idealismum pantheisticum produxerunt, quorum praecipui assertores et magistri fuerunt, *Fichte*, *Schelling* et *Hegel.*

Q. Quaenam est breviter *doctrina Fichtii?*

R. *Fichte*, ponit *subjectum cogitans*, quod per se est indeterminatum et potentiale, et operatione sua, id est *cogitatione*, tum *sibi*, tum *aliis* rebus determinatam *realitatem* et *actualitatem* causat. Talis pantheismus, qui incipit ab *ego* et omnia ex hoc *ego* educit, jure dicitur *egoisticus.*

Q. Quae autem fuit *doctrina Schellingii?*

R. *Schellingius* subjectum et objectum *in unum conjunxit*, vocavitque hanc conjunctionem *Absolutum*, id est realitatem, aeternam et infinitam, cujus manifestationes aeternae sunt *omnes res*, sive sub forma *subjecti* sive sub forma *objecti.* Hic est pantheismus renovatus, qui jam pridem docebatur a *Jordano Bruno* et a *Baruch Spinoza.*

Q. Quaenam vero fuit *doctrina Hegelii?*

R. *Hegelius* iterum conjunxit pantheismum subjectivum Fichtii cum pantheismo objectivo Schellingii et posuit supra omnia *ideam quamdam primam*, universalem, quae constituit *substan-*

tiam omnium rerum, sive ad ordinem *realem* sive ad ordinem *cogitationes* pertinentium, in qua omnia unum idemque sunt. Quam ideam vocavit iterum *Absolutum* et principium omnium rerum, quod se ipsum evolvit in triplici ordine scilicet in ordine *intelligibili* sive essentiarum in ordine *sensibili* sive corporum et in ordine *spirituali* id est mentium. In qua triplici evolutione dicitur: *notio*, *natura*, *spiritus*. In se autem consideratum, istud *absolutum* est *Deus* sed impersonalis, indefinitus et potentialis, qui tamen *per successivas evolutiones* fit *actualis determinatus* ac *personalis*.

Q. In *quonam consentiunt* omnes isti diversarum formarum pantheistae?

R. Omnes pantheistae in eo consentiunt, quod admittunt, *primum rerum principium ac causam esse aliquid potentiale*, indeterminatum, quod successivis evolutionibus, seipsum determinat ac omnes format rerum imagines. Quod idem est ac *negare Deum* qui est actus purissimus ac perfectissimus, quique libere omnipotentia sua omnia creavit. Unde *pantheismus* non est aliud quam *atheismus*.

§ 2. — *Error pantheismi refellitur.*

Q. In quo consistit praecise pantheistarum doctrina?

R. In eo quod tenent, *existere realiter* universale in essendo, id est *ens communissimum et in determinatum*, cujus evolutione fiunt omnia existentia.

Q. Quaenam confunduntur a pantheistis in ipsorum doctrina?

R. Confunduntur tria:

1) Causa prima nempe Deus;

2) Idea entis abstractissimi;

3) Omnia quae rationem entis participant. Omnia haec apud pantheistas sunt *unum idemque* in successivis evolutionibus.

Q. Quid igitur dicendum est de ista pantheismi doctrina?

R. Dicendum, doctrinam pantheismi, sive ut est *omnibus* pantheistis *communis* sive ut *peculiares* singulorum *formae*, falsam esse atque omnino absurdam.

Q. Quomodo probatur doctrinam, ut omnibus pantheistis communem, esse falsam?

R. Probatur ita: Illa doctrina est falsa atque absurda, quae prima principia rationis subvertit, quae veram rationem primi atque absoluti entis vitiat, quae notionem creationis, cum qualibet productione confundit. Atqui haec omnia facit pantheismus. Ergo pantheismus est falsus atque omnino absurdus.

Q. Quum major propositionis sit evidens, quomodo probatur minor?

R. Minor probatur per partes:

1) pantheismum subvertere principium causalitatis;

2) destruere principium contradictionis;

3) vitiare notionem primi entis;

4) tollere e medio conceptum creationis.

Q. Quomodo ostenditur pantheistas subvertere *principium causalitatis?*

R. Ostenditur ita: Juxta principium causalitatis, causa non agit nisi secundum quod est *in actu* et nihil post operationem reperitur in effectu, quod prius non fuerit in causa. Atqui juxta pantheistarum doctrinam, effectus perfectior actualiorque esset sua causa. Nam *absolutum* ab ipsis effectum, concipitur ut aliquid *potentiale* et *indeterminatum*, et effectus ad quem per evolutionem se determinat, est *realitas* certa ac determinata. Ergo talis doctrina subvertit principium causalitatis.

Q. Quomodo probatur pantheistas *destruere principium contradictionis?*

R. Probatur ita: Destruitur principium contradictionis ab illa doctrina quae pugnantia secum simul jungit ac componit. Atqui pantheismus fingens unicam substantiam, facit eam simul *contingentem* et *necessariam*, *finitam* et *infinitam*, *mutabilem* et *immutabilem*, *simplicem* et *compositam*, quod est pugnantia secum simul jungere. Ergo pantheismus destruit principium contradictionis.

Q. Quomodo ostenditur pantheistas *vitiare notionem primi entis?*

R. Ostenditur ita: Notio primi entis est principium et causa omnium rerum, actus purissimus et simplicissimus, completens eminenter in sua infinita realitate omnes essendi perfectiones quae in creaturis inveniuntur. Atqui *primum*

ens seu *Deus Pantheistarum* est aliquid *indeterminatum, potentiale.* Ergo pantheistae notionem primi entis id est *Dei* vitiant ac depravant, et loco *plenitudinis* realitatis quae est Deus, ponunt aliquid *vacuum, inane* et *indefinitum.*

Q. Quomodo ostenditur pantheistas *tollere de medio notionem creationis?*

R. Ostenditur ita: Notio creationis importat *productionem rei ex nihilo,* id est secundum totam suam substantiam, nullo praesupposito subjecto. Atqui pantheistae productionem rerum reponunt in *evolutione* et externa *manifestatione absoluti,* quod esset *subjectum praesuppositum.* Ergo conceptum creationis e medio tollunt.

Q. Quomodo ostenditur, pantheismum etiam *quoad peculiares formas* esse absurdum?

R. Ostenditur ex eo quod omnia haec argumenta, a nobis exposita, valent contra omnes peculiares formas, sed quaedam formae peculiares, proprias quasdam habent absurditates. Sic *Spinoza,* ex falsa et aequivoca definitione substantiae procedit ad statuendam unicam substantiam. *Fichtius* fingit quamdam mentem abstractam id est potentialem, et facit eam per operationem suam mentalem ponere seipsam atque alia a se distincta ut aliquid subsistens et reale, quod est *summa absurditas.* Idem dicendum est de identitate *Schellingii* et de *idea* seu *absoluto Hegelii.*

Q. Quaenam opponuntur doctrinae nostrae difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Si praeter substantiam primam aliae dantur substantiae, tunc substantia prima caret perfectionibus quae in aliis inveniuntur substantiis. Atqui substantia prima omnes habet perfectiones. Ergo non est nisi unica substantia;

2) Distinctio substantiarum est a determinatione et limite. Atqui Deus est infinitus. Ergo non distinguitur a quacumque substantia;

3) Deus est in omnibus rebus et omnes res sunt in ipso. Atqui si ita est, res non distinguuntur a Deo. Ergo non est nisi una substantia id est divina;

4) Esse simplicissimum est esse communissimum. Atqui esse Dei est simplicissimum. Ergo esse Dei est esse commune omnium rerum;

5) Inter ens et non ens non est oppositio. Nam esse communissimum est maxime indeterminatum, idem dicendum de non esse. Atqui inter duo indeterminata non est distinctio neque oppositio. Ergo principium contradictionis non valet, ad pantheismum refellendum. Hegelius;

6) Quidquid est praeter ens, est nihil. Atqui ens et unum convertuntur. Ergo non datur nisi unum ens;

7) Si ens esset multiplex, deberet multiplicari per aliquod additum. Atqui enti nihil addi potest, quia praeter ens est nihil. Ergo non datur nisi unum ens;

8) Deus est ipsum esse. Atqui esse est in quo

quaelibet res constituitur ens. Ergo Deus est esse formale cujuscumque rei;

9) Esse Dei est infinitum. Atqui extra infinitum nihil concipi potest. Ergo esse creaturarum est ipsum esse Dei ideoque non datur nisi unum ens.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Substantia prima careret perfectionibus aliarum substantiarum, si illae perfectiones non essent modo eminentiori in prima substantia. Atqui in Deo sunt modo eminentiori omnes simul perfectiones aliarum substantiarum actu simplicissimo. Ergo Deus non caret quacumque perfectione;

Ad 2) Distinctio procedit a determinatione et limite in rebus composiis ex potentia et actu, non autem in ente quod per se subsistit. Atqui Deus est ens per se subsistens, ergo a creaturis non distinguitur limitibus, sed puritate sui esse. Ergo licet non habeat limites, tamen non est idem cum creaturis;

Ad 3) Deus est in omnibus rebus effective et exemplariter, et creaturae sunt in ipso tamquam in conservante et cognoscente, sed Deus non est in rebus formaliter ac materialiter, nec res sunt in ipso tamquam in causa constitutiva earum. Atqui si ita est, creaturae non sunt eadem substantia ac Deus. Ergo non est unica tantum substantia;

Ad 4) Esse simplicissimum per modum *po-*

tentiae et *imperfectionis* est communissimum, non vero esse simplicissimum per modum *actus* ac *perfectionis*. Atqui Deus est esse simplicissimum per modum actus et perfectionis, quod est maxime singulare et distinctum. Ergo Deus non est esse commune omnium rerum;

Ad 5) « Inter *ens* et *non ens* non est oppositio » Nego majorem. Ad probationem distinguo. Ens communissimum et non ens communissimum, sunt maxime indeterminata sed in *diverso ordine*, non autem in eodem ordine. Nam *ens* aliquid *affirmat* id est *ponit aliquid in re. Non ens* autem *negat* seu *removet idem.* Indeterminatio igitur utriusque non tollit eorum oppositionem, nec potest utrumque de eodem praedicari. Atqui si ita est, stat firmum principium contradictionis. Ergo condemnatur pantheismus;

Ad 6) Quiquid est praeter ens *commune* est nihil, sed non quidquid est praeter ens *singulare* et *subsistens*. Atqui Deus est ens maxime singulare et esse subsistens. Ergo creatura quae per creationem est praeter Deum, non est nihil;

Ad 7) Si ens esset multiplex, deberet multiplicari per diversos quidem modos essendi ut ex. gr. potentiam et actum, sed non per proprie dictas differentias quae non sint de genere entis. Atqui Deus, ut ens unicum quod est actus purissimus, principium et causa omnium, differt ab aliis per suum *esse*, quia est ipsum *esse subsistens* alia autem differunt per diversos

modos, secundum quod actus recipitur in potentia ac contrahitur ad eam. Ergo Deus est ens primum, increatum, quod non potest confundi cum entibus creatis;

Ad 8) Deus est ipsum *esse*, sed *non esse commune;* Deus est enim ipsum *esse subsistens.* Atqui omnes res dicuntur entia ratione *esse communis* non autem ratione *esse divini subsistentis.* Ergo non sunt confundendae cum ente subsistente in se, quod est Deus;

Ad 9) *Esse* Dei est quidem infinitum, sed infinitum *negative* et per *modum actus*, non autem *privative* seu *indefinitum;* ideo *esse* Dei est *principium et causa* omnium creaturarum. Atqui si ita est, creaturae non subsistunt in Deo quia est infinitus, sed *causantur a suo actu infinito*, licet eum *finite tantum* et *imperfecte* participent. Ergo non sunt confundendae creaturae cum Dei *esse* infinito, qui est actus purissimus.

Caput II. — de processione creaturarum a Deo. seu de creatione.

Q. Quaenam sunt tractanda in hoc capite?

R. Tractanda sunt quatuor:

1) De erroribus philosophorum, circa mundi originem;

2) De potentia Dei operativa;

3) De creatione mundi a Deo;

4) De actione creatrice, quae soli Deo competit.

§ 1. — *De erroribus philosophorum circa mundi originem.*

Q. Quinam fuerunt errores philosophorum circa mundi originem?

R. Errores philosophorum de origine mundi sequentes recenseri solent:

1) *Veterum Materialistarum;*

2) *Platonis et Anaxagorae;*

3) *Aristotelis et Neoplatonicorum;*

4) *Recentium Materialistarum et Positivistarum.*

Q. Quinam fuit error *veterum Materialistarum?*

R. *Veteres* Materialistae quorum duces fuerunt *Leucippus*, *Democritus*, *Epicurus*, dixerunt, mundum ortum esse ex materia infecta et aeterna, hoc est ex atomis per infinitum, inane et vacuum spatium volantibus, ex quibus casu quodam ac temere secum coalescentibus, factam esse hanc admirabilem mundi structuram.

Q. Quinam vero fuit error *Platonis* et *Anaxagorae?*

R. *Plato* et *Anaxagoras* censuerunt, mundi materiam esse *increatam*, sed ab *intelligentia divina formam* et *ordinem accepisse.* Qui error ab Aristotele lib. III cap. 4 in opere *De coelo et mundo*, egregie refutatus est.

Q. In quonam vero errasse perhibetur ipse *Aristoteles et Neoplatonici?*

R. *Aristoteli* attribuitur error in eo, quod ipse docuisse videtur, *mundum esse aeternum*, atque *infectum; Neoplatonici* autem quidam, doctrinam

platonicam cum aristotelica et cum christiana conciliare volentes, docuerunt, mundum esse *aeternum* sed *in aeternitate a Deo creatum;* quae tamen *creatio* eorum idem erat ac *pantheistarum emanatio.*

Q. Qui autem sunt *errores Recentiorum?*

R. Ex Recentioribus *Cartesius* christianam veritatem cum *Democriti* atomorum doctrina componere conatus est, docuitque mundum ex *atomorum concursu* ortum esse; sed posuit simul, *Deum materiae esse auctorem*, ac motus legumque naturae datorem. *Materialistae*, vero *Germani*, ut *Buchnerus* et alii, mundi materiam aeternam, per vim sibi insitam, mundum per evolutionem efformasse dixerunt. Alii vero, ut *Robinetus* et *Victor Cousin* docuerunt, Deum *non potuisse* mundum *non creare*, quum non sit causa libera sed necessaria, ideoque mundum necessario et ab aeterno a Deo conditum esse.

Q. Quidnam dicendum est de istis erroribus?

R. Dicendum, *falsum esse supponere, mundum ortum esse ex fortuito atomorum concursu; nec sustineri posse, materiam esse a se existentem*, ac dependentem tantum a Deo quoad ordinem qui conspicitur in mundo.

Q. Quomodo probatur, falsum esse supponere originem mundi ex fortuito atomorum concursu?

R. Probatur ita: Est in mundo ordo admirabilis, perfectus ac constans. Atqui talis ordo non potuit nec potest fieri ex fortuito atomorum concursu, quia talis *ordo non fit temeritate et casu*

sed formatur *a consilio* et *intellectu*. Ergo falsum est supponere originem mundi ex fortuito atomorum concursu. Quare rectissime Cicero contra assertores istius erroris invehitur dicens (1): « Quis hunc *hominem* dixerit, qui quum tam certos coeli motus, tam ratos astrorum ordines, tamque omnia inter se connexa et apta viderit, neget in his nullam esse rationem, eaque casu fieri dicat, quae quanto consilio gerantur, nullo consilio assequi possumus? »

Q. Quomodo autem probatur, *mundi materiam non esse a se existentem?*

R. Probatur ita: Mundi materia est ens contingens et finitum. Atqui tale ens a se existere non potest, sed necessario exigit, ut ab alio producatur. Ergo mundi materia non potest esse increata, seu non potest esse existens a seipsa.

Q. Quomodo probatur, repugnare ut materia existens a se, sit dependens a Deo quoad ordinem?

R. Probatur ita: Materia si esset improducta, esset *independens in essendo* a qualibet causa efficiente. Atqui ens independens in essendo, *nequit subjici operationi* alicujus causae agentis, ad hoc ut *formam accipiat*, ut in *ordinem redigatur*, ut *dirigatur* ad finem. Ergo materia si esset improducta, non posset esse dependens quoad ordinem, ab alia causa agente.

(1) De nat. Deor., lib. II, cap. 38.

§ 2. — *De potentia Dei operativa.*

Q. Quid est *potentia?*

R. Potentia, prout hic sumitur pro virtute *activa* seu *operativa*, definitur a S. Thoma: *Principium agendi in aliud.*

Q. Numquid in Deo potentia *distinguitur* ab ejus actione?

R. In Deo potentia *non distinguitur* ab ejus actione *nisi secundum rationem*, quia quum Deus sit actus purus, potentia cum actione ejus identificatur.

Q. Quomodo igitur potentia potest esse in Deo *principium agendi*, si ipsa cum ejus actione identificatur?

R. Potentia in Deo, licet significetur per modum *principii operationis*, in re tamen non est principium ejus operationis sed potius *principium effectus*, nam quum potentia cum operatione identificatur, patet, eam non posse esse realiter principium operationis, nam *nihil potest esse principium sui ipsius.*

Q. Quomodo probatur, *in Deo esse potentiam activam?*

R. Probatur ita: Potentia activa est principium in aliud in quantum est aliud. Atqui *maxime convenit Deo esse aliis principium essendi*, nam unumquodque agit secundum quod est in actu et est perfectum, et eo perfectius operatur, quo perfectius est actu uti patet in agentibus finitis. Ergo quum Deus *maxime sit in actu, ma-*

xime ei competit esse aliis principium, essendi, ideoque nulla perfectio invenitur in rebus, quae modo eminentiori non inveniatur in Deo.

Q. Quomodo vero ostenditur, potentiam activam Dei identificari cum sua essentia?

R. Ostenditur ita: Virtus activa agentis est quaedam ejus perfectio. Atqui in Deo omnes perfectiones identificantur cum sua essentia. Ergo Dei potentia, quoad rem, non differt ab ejus essentia.

Q. Quomodo exprimit D. Thomas eamdem doctrinam?

R. S. Thomas ita hanc rem illustrat (1): « Quia nihil est sui ipsius principium, quum divina actio non sit aliud quam ejus potentia, manifestum est ex praedictis, quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii (est enim potentia activa principium agendi in aliud, ut per Philosophum Metaph. lib. V, text. 17 patet), manifestum est ex praedictis quod potentia dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, divinam scilicet potentiam et actionem ».

Q. Quomodo ostenditur, potentiam Dei esse *infinitam?*

(1) Contr. gent., lib. II, c. X.

R. Ostenditur ita: In Deo potentia identificatur cum essentia, quae est actus purissimus in nullo subjecto receptus. Atqui actus purissimus, in nullo subjecto receptus, limites non habet et est simpliciter infinitus. Ergo potentia Dei est infinita ideoque Deus rectissime dicitur *omnipotens.*

Q. Quomodo intelligendum est Deum esse *omnipotentem?*

R. Deus est *omnipotens*, significat *Deum omnia posse.* Sed hoc ita est intelligendum, Deum posse efficere omnia, quae *absolute possibilia sunt*, id est quae non implicant contradictionem ideoque possunt participare rationem entis. Nam *absolute impossibilia* id est quae contradictionem implicant, *nihil* sunt *absolutum*, ideoque non possunt esse objectum divinae omnipotentiae. Et alia accuratius dicuntur *non posse fieri*, quam quod Deus non possit ea facere.

Q. Quomodo distinguitur *potentia activa creaturae* a *potentia Dei?*

R. Potentia activa creaturae distinguitur a *potentia Dei* in eo, quod:

1) Potentia activa creaturae est qualitas et forma *accidentalis*, realiter *distincta* ab ejus substantia et ab ejus actione. In Deo autem virtus operativa et actio *identificantur* cum divina *essentia*, nullamque compositionem cum ipsa faciunt, ideoque *Deus per ipsam suam essentiam operatur;*

2) Potentia in creatura est *finita* et *coarctata.* Potentia autem divina est *infinita;*

3) Potentia activa creaturae est principium actionis quae *transit* in aliud subjectum *formaliter* et ideo fundat *realem relationem* inter agens et patiens. Potentia autem divina, quum sit idem cum actione et essentia ejus, non potest dici principium *actionis* nam illud est principium sui ipsius, sed dicenda est principium *rei factae* seu *effectus*. Nec est formaliter sed *virtualiter tantum transiens*, efficitque res, quae cum agente neque in genere neque in specie conveniunt, sed *analogice tantum*, id est secundum quamdam similitudinem. Unde *non fundat realem relationem Dei* ad creaturas, sed solum *secundum rationem intelligibilem*.

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Potentia est principium operationis. Atqui operatio Dei non habet principium. Ergo in Deo non est potentia;

2) Deus est agens per voluntatem et intellectum. Atqui si Deus producit res per intellectum et voluntatem, frustra ponitur potentia in Deo. Ergo in Deo non datur potentia;

3) Potentia activa est principium transmutandi aliud in quantum est aliud. Atqui hujusmodi principium imperfectionem includit. Ergo potentia activa non est in Deo;

4) Quod agit per suam essentiam, non agit mediante potentia, quae se habet ut medium inter essentiam et operationem. Atqui Deus

quum sit primum agens operatur per essentiam suam. Ergo in Deo non datur potentia;

5) Si in Deo esset potentia, ipsa esset semper conjuncta actui, secus Deus agendo mutaretur. Atqui Deus operatur in tempore. Ergo in Deo non est potentia;

6) Actio est melior potentia activa, quae ordinatur ad actionem sicut ad finem. Atqui nihil melius eo quod est in Deo. Ergo in Deo non est potentia;

7) Si potentia in re identificatur cum essentia Dei, concipienti relationem principii additam essentiae nihil correspondet in re ipsa. Atqui intellectus cui nihil respondet in re est falsus Ergo in Deo non est potentia.

Q. Quomodo respondetur istis difficultatibus?

R. Respondetur ita:

Ad 1) Potentia est principium operationis in creaturis vere et realiter, in Deo autem dicitur principium operationis *secundum modum significandi*, est autem principium *effectus*. Atqui quum potentia in Deo sit idem ac sua actio atque essentia, nihil prohibet quominus in Deo ponatur potentia;

Ad 2) Deus est agens per intellectum et voluntatem, sed hoc non impedit quominus in Deo ponatur potentia, quia in operibus Dei liberis, intellectus dirigit, voluntas imperat, et potentia exequitur, licet intellectus, voluntas et potentia Dei, identificentur *secundum rem* cum sua essentia;

Ad 3) Potentia activa dicitur principium transmutandi aliud in quantum est aliud, *quum agitur de potentia causae particularis et finitae*, non autem quando agitur de potentia causae universalis et infinitae. Atqui Deus est causa universalis et infinita et potest agere non solum transmutando sed etiam creando totam rei substantiam. Ergo potentia Dei non importat imperfectionem et recte Deo tribuitur;

Ad 4) Deus non agit ita *mediante potentia* ut potentia sua sit realiter distincta a sua essentia, sed dicitur operari potentia, quae non differt ab essentia sua *nisi secundum modum significandi*. Ergo potentia Dei *non est medium* aliquod *reale* inter Dei essentiam et actionem ideoque optime ponitur in Deo;

Ad 5) Respondetur verbis S. Thomae (1): « Operatio Dei est idem quod potentia sua secundum rem; et ideo non potest operationi suae potentia non esse conjuncta. Nec tamen semper consequitur effectus, quamdocumque operatio est; quia operatio quodammodo regulatur voluntate et sapientia ordinante; unde effectus *non sequitur nisi ad nutum voluntatis divinae*, secundum cujus dispositionem ex operatione aeterna sequitur *effectus temporalis* »

Ad 6) Actio est melior potentia activa *sed ab ea realiter distinguitur*, non autem si identificatur cum ipsa. Atqui in Deo potentia identi

(1) Sent. Dist. 42, qu. 1, a. 1, ad 4.

ficatur cum Dei actione atque essentia. Ergo ipsa nihil est melius et jure ponitur in Deo;

Ad 7) Respondetur item verbis S. Thomae (1): « Intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo *immediate* quando videlicet concipit formam rei alicujus extra animam existentis, ut hominis vel lapidis. Alio modo *mediate*, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi et intellectus supra ipsum considerat illud. Unde res respondet illi consideratione intellectus *mediate* id est mediante intelligentia rei: verbi gratia, intellectus intelligit naturam animalis in homine, in equo, et multis aliis speciebus; ex hoc sequitur quod intelligit eam ut *genus*. Huic intellectui quod intellectus intelligit *genus*, non respondet aliqua res extra *immediate*, quae sit genus; sed intelligentiae *ex qua consequitur* ista intentio, respondet *aliqua res*. Et similiter est de ratione *principii* quam addit *potentia* supra *essentiam;* nam ei respondet aliquid in re *mediate* et non immediate. Intellectus enim noster intelligit creaturam cum aliqua relatione et dependentia ad Creatorem; et ex hoc ipso, quia potest intelligere aliquid relatum alteri, nisi e contrario reintelligat relationem ex opposito, ideo intelligit in Deo *quamdam relationem principii*, quae consequitur *modum intelligendi*, et sic refertur ad rem *mediate* ».

(1) QQ. DD. De Pot. qu. 1, a. 1, ad 10.

§ 3. — *Mundus a Deo creatus est.*

Q. Quid est *creatio?*

R. *Creatio* communiter dicitur: *Productio rei ex nihilo*, id est *ex nullo praesupposito subjecto*. Dicitur etiam: *Productio rei secundum totam suam substantiam.* Vel etiam: *Productio entis in quantum est ens.* Quae omnes definitiones indicant, creationem esse productionem, qua res secundum totam suam substantiam efficitur nullo praehabito subjecto ex quo fit, tamquam ex causa materiali.

Q. Quaenam igitur sunt conditiones, ut aliqua productio sit creatio?

R. Sunt sequentes:

1) Ut nihil praesupponatur in re, quae creatur. Et in hoc respectu creatio differt a generatione, alteratione, augmento, etc.;

2) Ut in re quae creatur, *prius* sit *non esse* quam *esse*, quadam prioritate naturae, quatenus res creata a causa superiore, consecuta sit *esse* quod ex se *non habebat;*

Q. Quomodo igitur intelligitur, *creationem esse ex nihilo?*

R. Intelligitur, creationem *non esse ex aliquo praeexistente*, et rem creatam *prius* habuisse *non esse* quam *esse.*

Q. Numquid creatio est *mutatio?*

R. Creatio *non est veri nominis mutatio*, nam de ratione mutationis est, ut sit aliquod subjectum quod se habeat aliter nunc et prius. Sed in

creatione deest hoc subjectum, quod transeat de uno statu in alium, quia *subjectum non existit* ante creationem.

Q. Quibus modis potest considerari creatio?

R. Creatio potest considerari *dupliciter*, ut *creatio activa* quae est actio Dei, et *creatio passiva*, quae est effectus actionis divinae in creatura.

Q. Quotuplex potest esse operatio activa?

R. *Operatio activa* potest esse *duplex* scilicet *immanens* vel *transiens*.

Q. Quaenam dicitur actio *immanens* et quae actio *transiens?*

R. Actio *immanens* est illa, *quae manet in ipso operante* et est ipsius perfectio, ut ex. gr. sentire, intelligere, velle; actio autem *transiens* in exteriorem rem *transit*, et est perfectio *facti*, quod per ipsam constituitur, ut ex. gr. calefacere, aedificare, etc.

Q. Numquid creatio in Deo est actio *immanens* vel actio *transiens?*

R. Quum actio Dei sit ejus substantia, et in Deo potentia non sit principium actionis, sed principium creaturae, consequens, est, ut *creatio activa*, prout spectatur in Deo, sit ipsa ejus *voluntas* et *potentia* ideoque est actio *formaliter immanens*.

Q. Curnam dicitur *formaliter immanens?*

R. Quia actio haec licet maneat in agente et ideo merito dicatur *formaliter immanens*, habet tamen cum actione *transeunte* creaturarum hoc commune, quod producat aliquid extra causam

efficientem, et propterea dicitur etiam *virtua*
liter transiens. Sed creatura quum operatur
non potest agere nisi ita, ut ex agente aliqui
egrediatur et transeat in passum. Dei auter
potentia infinita, operatur per suam essentiam
et voluntatem, unde Dei voluntas est *princ*
pium creationis passivae, non autem creationi
activae, quae cum voluntate et essentia D
identificantur.

Q. Quaenam ex creatione exurgit *relatio* inter cre
turam et creatorem?

R. *In creatura* exurgit ad creatorem *relatio reali*
in Deo autem relatio *non realis* sed secundu
rationem intelligibilem. Nam creatura quae
fertur ad Deum, ab eo dependet sed non
converso. Unde relatio qua creatura refert
ad creatorem est *realis ex parte creaturae*, se
solummodo *secundum rationem ex parte Dei*.

Q. Quinam est terminus actionis creativae?

R. Terminus actionis creativae sunt *res subsistente*
nam creari est quoddam fieri, et fieri ordinat
ad esse, illud ergo creatur proprie, cui compet
esse. Creatio igitur terminatur proprie ad *ent*
subsistentia. Partes autem alicujus composi
subsistentis, ut *materia* et *forma substantiali*
vel etiam *accidentia* potius *concreari* qua
creari dicuntur.

Q. Quomodo probatur mundum conditum esse p
creationem?

R. Probatur ita: Mundus quum sit contingen
produci debuit quoad totam suam substantia

ab ente necessario, quod est Deus. Atqui haec productionis ratio vocatur creatio. Ergo mundus conditus est a Deo per creationem.

Q. Quomodo autem ostenditur major, id est, mundum, utpote ens contingens, productum esse ab ente necessario quod est Deus?

R. Ostenditur ita: Omne quod est possibile *esse* et *non esse* habet aliquam causam, quia ex se ad utrumlibet se habet; unde oportet esse aliquid aliud quod ipsum ad unum determinet. Quum vero in infinitum procedi non possit, oportet quod sit *aliquid necessarium*, quod sit *causa* omnium contingentium. Hoc autem esse non potest nisi unum, quod est *Deus*.

Q. Quomodo autem ostenditur creationem *non involvere repugnantiam?*

R. Ostenditur ita: Repugnantia conceptuum tunc habetur, quum idem affirmatur et negatur simul de eodem subjecto sub eodem respectu. Atqui hoc non potest objici assertioni, mundum a Deo fuisse conditum nullo praessupposito subjecto. Ergo creatio nullam involvit repugnantiam.

Q. Numquid hoc effatum *Ex nihilo nihil fit*, non potest objici contra creationem?

R. Hoc non potest objici, nisi agitur de actione causarum particularium. Sed quum agitur de causa prima et universali, quae est infinitae virtutis, ejus potentia extenditur ad omnia quae intrinsece non repugnant, id est quae non sunt absolute impossibilia. Ergo Deus potest ex nihilo facere aliquid, id est *creare*.

§ 4. — *Creatio est actio solius Dei.*

Q. Quomodo probatur, productionem rerum ex nihilo seu creationem, esse operationem propriam et specificam *Dei solius?*

R. Probatur ita: Modus proprius *operandi* cujuslibet agentis, consequitur proprium modum ejus *essendi.* Atqui prima omnium causa maximam habet *independentiam* in *essendo* ab omni re extranea. Ergo etiam in *agendo* eamdem independentiam habere debet. Sed non esset in agendo *independens*, si *indigeret* subjecto vel materia in sua operatione. Ergo primae omnium causae, id est Dei, proprium et specificum est, *procedere res ex nihilo seu creare.*

Q. Numquid creandi virtus potest *communicari alicui creaturae?*

R. Quum ad creationem habendam requiratur virtus *infinita*, nulli autem creaturae virtus infinita possit communicari, manifestum est virtutem creandi *nulli creaturae posse communicari.*

Q. Potestne creatura ex Dei commissione saltem *concurrere* ad creationem ut causa *instrumentalis*?

R. Magister sententiarum respondet affirmative, eique adstipulatur Durandus et alii. Sed S. Thomas contrariam tenet sententiam. En Verba S. Thomae (1): « Magister in 4. Sententiam ponit hoc esse communicabile creaturae, non quidem ut propria virtute creet quasi auctoritate, sed mi-

(1) QQ. DD. qu. 3, a. 4.

nisterio quasi instrumentum. Sed diligenter consideranti apparet, hoc esse impossibile. Nam actio alicujus, etiamsi sit ejus ut instrumenti, oportet ut ab ejus potentia egrediatur. Quum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum; nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur ».

Et alibi (1): « Instrumentum numquam adhibetur, nisi ad causandum quid per viam motus. Est enim ratio instrumenti quod sit movens motum. Creatio autem non est motus. Nulla igitur substantia praeter Deum potest aliquid creare ».

Q. Quaenam contra hanc doctrinam de creatione objiciuntur difficultates?

R. Objiciuntur sequentes:

1) Ex nihilo nihil fit. Atqui creatio dicitur productio ex nihilo. Ergo creatio repugnat;

2) Creatio dicitur productio entis in quantum est ens. Atqui productio entis, in quantum est ens, est impossibilis. Ergo creatio est impossibilis;

3) Omne quod fit, erat possibile esse. Atqui possibile seu potentia non est nisi in aliquo subjecto. Ergo omne quod fit, efficitur ex subjecto et non ex nihilo;

4) Deus mundum condidit per potentiam

(1) Contr. gent., lib. II, c. XXI, a. 3.

activam. Atqui potentia activa definitur ab Aristotele: principium transmutandi aliud in quantum est aliud. Ergo mundus productus est a Deo per transmutationem, non per creationem;

5) In creatione adest mutatio, nam res quae creatur, non se habet eodem modo nunc ac prius. Atqui mutatio fit in subjecto praejacente. Ergo creatio non fit ex nihilo;

6) Quodcumque exit de potentia in actum vere mutatur. Atqui in creatione res exit de potentia in actum. Ergo vere mutatur et non fit ex nihilo;

7) Si ponitur productio rei ex nihilo, inter *esse* et *non esse* mundi, est aliquod *instans medium* vel non. Atqui neutrum dici potest, quia si primum, erit aliquod instans in quo mundus neque est neque non est, si secundum, mundus eodem instanti erit et non erit, quod utrumque repugnat. Ergo repugnat productio rei ex nihilo;

8) In Deo non est idea materiae primae. Atqui si ita est, materia prima non potest ab ipso produci sed praesupponitur rerum effectioni. Ergo mundus non est factus ex nihilo;

9) *Fieri* et *factum esse* rei distinguitur, quum *fieri* sit via ad *esse*. Atqui si fieri distinguitur a facto esse, omnis effectio praesupponit aliquod subjectum. Ergo impossibilis creatio;

10) Actio Dei producentis res mundanas transit ab agente in passum. Atqui actio transiens in passum praesupponit subjectum. Ergo non datur productio rei ex nihilo;

11) Ex ente unius generis non potest fieri ens alterius generis, sicut ex figura non potest fieri color. Atqui major est distantia inter *ens* et *non ens*, quam inter *figuram* et *colorem*. Ergo non potest aliquid fieri ex nihilo.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Ex nihilo nihil fit, ab agentibus naturalibus et a causa particulari, secus autem ab agente supernaturali et a causa universali. Atqui Deus est agens supernaturalis et causa universalis.

Ergo Deus potest condere res ex nihilo seu creare;

Ad 2) Creatio est productio entis in quantum est ens, ita intelligitur ut per creationem res producatur secundum totam suam substantiam. Atqui Deus, ut causa universalis producere potest res secundum totam illarum substantiam, nullo praesupposito subjecto.

Ergo actio creativa competit Deo, qui fecit mundum ex nihilo;

Ad 3) Omne quod fit, erat possibile esse, potentia objectiva et logica id est non continens contradictionem in terminis; et hoc sufficit ut a Deo res possit creari. Quando autem possibilitas indicat potentiam *subjectivam* et *realem* quae proprie dicitur *potentia*, tunc includit reale quoddam subjectum, quod determinari possit ab aliquo actu ad novum compositum efficiendum, et *debet praecedere actionem illius*

agentis. Atqui Deus, ut causa *universalis totius esse*, potest efficere quodcumque non includit contradictionem. Ergo creatio quae fit a Deo non est effectio ex aliquo praesupposito, sed est ex nihilo;

Ad 4) Deus mundum condidit quidem per potentiam activam, sed haec potentia identificatur cum sua essentia, quae est simplicissima, et fertur ut causa prima et universalis ad totam rei substantiam quam producit per creationem. Atqui definitio illa Aristotelis est definitio potentiae activae agentium particularium, non vero potentiae activae causae primae et universalis quae est Deus. Ergo Deus non per transmutationem sed per creationem mundum condidit;

Ad 5) In creatione habetur mutatio improprie dicta, non vero proprie dicta, quae praesupponit subjectum. Atqui in mutatione improprie dicta, ut est creatio, non praesupponitur subjectum. Ergo creatio est ex nihilo;

Ad 6) Id quod exit de potentia in actum mutatur, *si agitur de potentia passiva quae est in subjecto mutationis*, sed non mutatur si agitur de potentia *activa* et *universali* quae producit totam substantiam rei ex nihilo. Ergo in creatione non est mutatio proprie dicta;

Ad 7) Posita effectione mundi ex nihilo inter *esse* et *non esse* mundi, *non est aliquod instans nisi imaginarium*, nam instans est pars temporis quod non incipit nisi cum ipso ente

creato, cujus est accidens; ideoque inter *esse* et *non esse* mundi non est aliquod instans reale;

Ad 8) « Proprie loquendo », ait S. Thomas, « materia non habet ideam sed compositum, quum *idea* sit *forma factiva*. Potest tamen dici, esse aliquam ideam materiae, secundum quod materia aliquo modo divinam essentiam imitatur ». Deus enim non creat materiam sine forma, sed creat *subsistens compositum*, cujus proprie ideam habet. Atqui si Deus creat subsistens compositum, materia prima non praesupponitur effectioni. Ergo Deus creat mundum ex nihilo;

Ad 9) *Fieri* et *factum esse* distinguuntur in iis solummodo effectionibus quae fiunt *per motum;* et *successionem;* minime vero in illis quae fiunt *sine successione*, sive fiant per mutationem late dictam, ut est creatio, sive per mutationem proprie dictam, ut est generatio substantialis. Atqui si ita est, non praesupponitur in creatione subjectum. Ergo creatio est productio ex nihilo;

Ad 10) Actio Dei transit ab agente in passum, ita ut ipsa *remanens in Deo, quocum identificatur, efficit extra Deum totam substantiam passi;* minime vero ita ut sit aliquid egrediens ex agente in passum, et medium inter utrumque. Atqui quod minime egreditur ex agente in passum, *non praesupponit subjectum passum*. Ergo creatio est vera productio ex nihilo;

Ad 11) Ex ente unius generis non potest

fieri ens alterius generis, quia deest oppositio quae necessaria est inter duos terminos mutationis; minime vero propter distantiam unius termini ab altero. « Ex nihilo » ait S. Thomas, (1) « dicitur aliquid fieri sicut ex opposito secundum unum sensum superius expositum. Nec tamen oportet quod ex ente *unius generis* fiat ens *alterius generis*, sicut ex colore et figura: *Ens* enim et *non ens*, non possunt esse simul: color autem et figura possunt esse simul. Id autem ex quo aliquid fit, debet esse incontingens ei quod fit, quod non contingat simul esse ».

Caput III. — de durationE rerum creatarum.

Q. Quaenam tractantur in hoc capite?

R. Tractantur circa durationem mundi tres quaestiones:

1) An mundus necessario creatus fuerit ab aeterno;

2) An creatio aeterna sit possibilis;

3) An mundus creatus sit in tempore.

§ 1. — *An mundus necessario creatus fuerit ab aeterno.*

Q. Numquid mundus creatus est ab aeterno?

R. S. Thomas tres de hoc philosophorum affert opiniones:

1) opinio est eorum qui dixerunt, *mundum*

(1) QQ. DD. De pot. qu. 3, a. 1, ad 15.

esse ab aeterno, licet plus vel minus a Deo ordinatus sit, de quorum numero fuerunt *Empedocles*, *Anaxagoras*, *Democritus*, *Plato* et *Aristoteles*. Ex posterioribus autem *Origenes*, *Proclus* et alii *Neoplatonici*, ac media aetate *Averrois*, *Avicenna*, atque alii philosophi *Arabes*. Quibus ex recensioribus consenserunt *Robinetus* et *Victorius Cousin;*

2) opinio est eorum qui posuerunt, mundum *incepisse* postquam non fuerit, ac Deum non potuisse facere mundum ab aeterno, non quidem ex impotentia ejus, sed quia mundus ab aeterno fieri non potuit; unde dicunt mundum incepisse, non solum nobis ex fide notum esse, sed etiam ratione probari posse;

3) Sententia est dicentium, *omnia quae sunt*, praeter Deum, *incepisse*, licet *Deus potuisset res ab aeterno producere:* id autem quod mundus ita inceperit, *non posse demonstrari*, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum. Cui ultimae sententiae *Doctor Angelicus* dicit se consentire, quia existimat, a nobis hoc non posse sola ratione demonstrari.

Q. Numquid *necessitas* aeternae creationis admitti potest?

R. *Necessitas* aeternae creationis *nullo modo admitti potest*, nam neque ex causa intrinseca id est ab ipsa natura mundi, neque ex causa extrinseca id est a causa efficiente, haec necessitas erui potest.

Q. Quomodo ostenditur, necessitatem aeternae creationis non posse repeti ab ipsa *natura mundi?*

R. Ostenditur ex eo, quod mundus sit *contingens*, ideoque *non est a se*, sed habet *esse* ab alio. Atqui quod a se non habet *esse*, minime potest habere in se *necessitatem aeternae durationis*, quia tum suum *esse* tum *duratio* quae comitatur *esse*, non dependet ab ipso, sed ab alio. Ergo necessitas aeternae durationis non potest repeti ex ipsa natura mundi, seu a causa intrinseca.

Q. Quomodo autem ostenditur istam necessitatem non posse repeti a *causa efficiente?*

R. Ostenditur ita: Effectus essendi *necessitatem* tunc habet a causa efficiente, quum *actio* causae est *necessaria*. Atqui actio Dei circa creaturas minime est necessaria, nam Deus est agens per intellectum et voluntatem, ideoque operatur ad extra non necessitate naturae sed ex arbitrio et dispositione suae *liberae voluntatis*. Ergo Deus libere mundum creavit, libereque ei durationis assignavit limites.

Q. Quomodo autem ostenditur, mundum non habere necessitatem aeternae durationis a *causa finali?*

R. Ostenditur ita: Ea quae ordinantur ad finem, necessitatem habent essendi a fine, vel quia finis obtineri *non potest* sine ipsis, vel saltem quia *non potest* ita *bene* obtineri. Atqui finis divinae voluntatis in rerum creatione est sua bonitas, quae quum sit infinita et perfectissima, non potest dependere a creaturis, nec quantum ad *esse*, nec quantum ad *bene esse*. Ergo Deus in respectu ad finem libere mundum creavit, et libere ei durationem praefixit.

Q. Quomodo S. Thomas probat idem ex hoc, quod voluntas Dei est causa rerum?

R. S. Thomas ita idem probat (1): « Voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est *esse*, sicut necesse est Deum *velle* illa, quum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat. Ostensum est autem, quod, absolute loquendo, non est necesse, Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium, Deum velle quod mundus fuerit semper. Sed quatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, quum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium, mundum semper fuisse ».

Q. Numquid haec sententia S. Thomae, fuit jam pridem a S. S. Patribus proposita?

R. Haec sententia proposita et defensa est a S. S. Patribus contra Neoplatonicos, quorum *errorem* ex eo promanasse dixerunt, quod isti falso, putarent, Deum esse causam *non liberam* sed *naturalem* rerum creatarum.

Q. Quaenam contra hanc doctrinam opponuntur difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Deus est creator ab aeterno. Atqui hoc dici non posset, si creatio non esset ab aeterno. Ergo creatio necessaria est ab aeterno;

2) Dei actio creatrix est ab aeterno. Atqui actio aeterna, aeternum producit effectum.

(1) I p. qu, 56, a. 1.

Ergo necesse est ut mundus sit factus ab aeterno;

3) Posita causa sufficienti sequitur effectus. Atqui actio Dei est ab aeterno causa sufficiens creaturarum. Ergo necessario res creatae sunt a Deo ab aeterno;

4) Si Deus voluit mundum creare, et mundus non fieret ab aeterno, retardaretur effectus voluntatis divinae. Atqui quum voluntas Dei sit perfectissima, effectus ejus non potest retardari. Ergo necessario mundus factus est ab aeterno;

5) Omne agens quod incipit agere, movetur de potentia in actum. Atqui Deo non competit moveri de potentia ad actum. Ergo Deus non incipit agere, ac proinde mundum creavit ab aeterno;

6) Deus ad extra omnia operatur propter suam bonitatem, quae est finis suae divinae voluntatis. Atqui divina bonitas ab aeterno uniformiter se habuit ad divinam voluntatem. Ergo Deus omnes res necessario produxit ab aeterno;

7) Si Deus non creavit mundum ab aeterno, debuit praecedere mundum duratione. Atqui prius et posterius in duratione constituit tempus, unde dicendum est, ante mundum fuisse tempus, quod repugnat. Ergo mundus necessario factus est ab aeterno;

8) Deus est causa quia est substantia, et in tantum substantia in quantum causa. Ergo

quia causa creare potuit, quia causa absoluta, necessario creare debuit. (Ita Cousin aliique Eclectici post Aristotelem, Proclum, Simplicium, Averroem);

9) Deus produxit coelum per suum *esse*, non per aliquod additum. Atqui *esse* suum est aeternum et invariabile. Ergo semper coelum ab eo processit. (Simplicius Aristotelis interpres);

10) Si bonitas Dei est causa rerum, fuisset bonitas Dei otiosa et vacans, antequam mundus est, si aliquo principio temporis mundus incepit. Atqui hoc dici nequit. Ergo mundus creatus fuit ab aeterno. (Idem);

11) Causa quae ab aeterno est in actu, ab aeterno producit effectum. Atqui Deus est causa mundi in actu ab aeterno. Ergo ab aeterno producit mundum;

12) Deus necessario vult suam bonitatem et omne id quod ad eam pertinet. Atqui productio creaturarum pertinet ad divinam bonitatem. Ergo Deus necessario vult creaturarum productionem;

13) In Deo dicere et facere sunt unum idemque. Atqui dicere Dei est aeternum. Ergo effectio rerum est aeterna;

14) Materia mundi est ingenita. Atqui quod est ingenitum non habet principium sui *esse*. Ergo materia non habet principium; quod valet etiam de mundo, nam materia non potest *esse* sine forma; id est mundus est sine principio, seu est ab aeterno.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Deus est creator ab aeterno, quia ab aeterno habet potestatem creandi, sed non propterea quia ab aeterno creat. Atqui ex hoc quod Deus ab aeterno habet potestatem creandi non sequitur, ut necessario ab aeterno creet. Ergo non est necesse ponere creationem ab aeterno;

Ad 2) *Actio* Dei creatrix est ab aeterno, secundum id quod ponitur in agente, sed non secundum, id quod ponitur in effectu. Atqui quum Deus effectum producat, per intellectum et voluntatem, *actio* ejus non portat effectum necessario sed juxta arbitrium suae voluntatis. Ergo non est necessaria creatio Dei ab aeterno.

Ad 3) Posita causa efficienti ponitur effectus in causis *naturalibus*, non autem in causis *liberis;* nam voluntas libera non agit secundum suum *esse*, sed secundum modum sui *propositi*. Atqui Deus est causa libera creaturarum. Ergo non necessario, sed juxta propositum creat;

Ad 4) Si stante voluntate divina mundus non fieret ab aeterno, tum solummodo retardetur effectus si Deus *voluisset* ab aeterno mundum creare. Sed si voluisset creare eum in tempore nihil retardaretur. Atqui Deus voluntate sua determinat non solum creationem sed etiam *tunc* creationis. Ergo nihil, retardaretur si *tunc* fiat *quando* Deus *determinavit*, ac proinde non est necesse, ut sit ab aeterno;

Ad 5) Agens quod incipit agere per *novam* actionem, movetur de potentia ad actum, non autem agens quod incipit agere per *actionem aeternam*. Atqui Deus incipit agere per actionem aeternam quae est sua substantia. Ergo Deus non movetur de potentia ad actum.

Unde S. Thomas ait (1): « Dei actio est aeterna quum sit sua substantia. Dicitur autem incipere agere ratione novi effectus, qui ab aeterna actione consequitur secundum dispositionem voluntatis, quae intelligitur quasi actionis principium in ordine ad effectum. Effectus enim ab actione sequitur secundum conditionem formae, quae est actionis principium »;

Ad 6) Deus operatur ad extra propter suam bonitatem, eo sensu, quod sua bonitas habet rationem finis consequendi a rebus quae ad eam ordinantur, non autem finis consequendi ab agente. Atqui divina bonitas, licet per ordinem ad agens uniformiter se ab aeterno habeat ad divinam voluntatem; tamen per ordinem ad effectus extra se ita se habet, ut taliter producatur effectus, qualiter divina voluntas convenientius ad finem judicat atque ordinat. Ergo ex uniformitate divinae bonitatis ad suam voluntatem non potest concludi aeternitas effectus;

Ad 7) Si Deus non creavit mundum ab aeterno, debuit praecedere mundum duratione

(1) QQ. DD. De pot. qu. 3, a. 17, ad 12.

aeternitatis, non autem duratione *temporis*. Atqui prius et posterius solummodo in duratione rerum creatarum facit *tempus*, non vero in duratione aeternitatis, quae imaginarie quidem concipitur per modum temporis, sed realiter non est tempus, nec habet prius ac posterius. Ergo non sequitur quod ante creationem fuerit tempus, unde non est necesse ponere creationem aeternam;

Ad 8) In Deo *substantia*, agendi *virtus* et *actio* realiter sunt unum, sed virtualiter distinguuntur. Hinc non recte dicitur: Deus essentia sua agit, sicut non recte dicitur: Deus essentia sua intelligit; licet virtus ejus et intellectus atque essentia realiter sint unum. Neque confundenda est in agente intelligente, actio *necessaria* cum actione *libera*, neque ex ratione causae absolute deducere licet creationem necessariam, nam praecise propter absolutam Dei perfectionem, fieri potest ex ejus voluntate, ut posita causa in actu, effectus vel non sequatur, vel sequatur eo modo quo ipse determinat;

Ad 9) Deus produxit coelum per suum *esse*, prout *esse Dei* realiter idem est cum suo *intelligere* et *velle*. Atqui *esse Dei* est invariabile quidem, inquantum denotat *actum essendi* in Deo, sed non ita, in quantum est idem cum *velle* in ordine ad entia *extra se;* nam quum agitur de agente intelligente, id quod producitur ab eo in quantum est intelligens et volens, hoc modo habet *esse*, sicut est intellectum ab eo,

non autem eo modo, quo *est* ipse producens secundum suum *esse*. Ergo non est necesse, ut res productae a Deo habeant idem *esse* eamdemque *durationem aeternam* quam habet Deus, sed quanta determinata est ab ejus intellectu atque voluntate;

Ad 10) Dei bonitas fuisset vacans et otiosa si ipsa esset ordinata ad bonum creaturarum; minime autem si creaturae ordinantur ad divinam bonitatem. Atqui creaturae ordinantur ad divinam bonitatem. Ergo bonitas Dei *numquam fuit otiosa*, ac proinde non est necesse ponere creationem ab aeterno. Cui difficultati jam pridem respondit S. Thomas (1): « Quod dicit bonitatem divinam fuisse vacantem et otiosam ante productionem mundi non habet rationem. Otiosum enim dicitur quod non consequitur finem ad quem est. Bonitas autem divina non est propter creaturas: unde creaturae essent otiosae si non consequerentur divinam bonitatem; divina autem bonitas non esset otiosa etiamsi nullam unquam creaturam produxisset;

Ad 11) Causa quae ab aeterno est actu, ab aeterno producit effectum, si est causa *necessaria* minime vero si est causa *libera*. Atqui Deus respectu creaturarum est causa libera. Ergo non necessario ab aeterno, sed secundum beneplacitum suae voluntatis producit creaturas;

Ad 12) Deus necessario vult suam bonitatem

(1) De coelo et mundo, lib. I, lect. 6.

et omne id, sine quo sua bonitas consistere nequit; minime vero id, sine quo sua bonitas optime consistere potest. Atqui divina bonitas optime existere potest sine creaturis. Ergo Deus non necessario sed libere vult creaturas;

Ad 13) In Deo dicere et facere sunt unum idemque *ex parte Dei;* nam *facere* non importat aliquid aliud quam suum *dicere*, quum actio Dei sit sua substantia; minime vero sunt idem *ex parte creaturae*, nam *facere* importat *effectum* existentem in propria natura creaturae, quod *dicere* non importat;

Ad 14) Materia prima est ingenita eo sensu, quod non potuit incipere per *generationem;* minime vero quod non potuit incipere per *creationem.* Atqui materia incepit per creationem. Ergo potest dici *ingenita*, licet a Deo *creata* sit.

§ 2. — *An aeterna creatio sit possibilis.*

Q. Licet certum sit, aeternitatem creationis mundi non esse necessariam, quaeritur tamen, utrum aeternitas creationis sit saltem *possibilis?*

R. Nos christiani fide cognoscimus, mundum non ab aeterno sed in principio temporis fuisse a Deo creatum. Quantum vero ad possibilitatem aeternae creationis, parum importat, atque altera ex parte, quaestio est abscondita ac difficillima, in qua determinanda praeclarissimi Doctores in oppositas abierunt sententias.

Q. Quae igitur sunt sententiae illustrium Doctorum de possibilitate aeternae creationis?

R. Sunt duae, ipsaeque sibi invicem oppositae. Nam una sententia *affirmat* possibilitatem aeternae creationis, altera autem *negat.*

Q. Quinam sunt Doctores, affirmativam tenentes sententiam?

R. Inter Doctores affirmativam tenentes sententiam, recensentur *Boetius*, *S. Thomas*, *Gregorius*, *Durandus*, *Cajetanus*, *Vasquesius*, *Suaresius*, quibus assentitur *Wolfius*. Eamdem sententiam longe probabiliorem prae opposita dixerunt *Scotus*, *Ockam* ac complures ejusdem Scholae.

Q. Quinam vero oppositam tenuerunt sententiam?

R. Oppositam sententiam, id est negantem possibilitatem aeternae creationis tenuerunt *B. Albertus Magnus*, *S. Bonaventura*, *H. Gandavensis*, *Guilelmus Parisiensis*, *Toletus*, *Petavius*, *Valentia*, *Tannerus*, qui in hoc se *S. Basilium* et *Damascenum* secutos esse dixerunt, ut videri potest apud Toletum.

Q. Quid igitur de hac quaestione tenendum est?

R. Tenendum est, possibilitatem aeternae creationis demonstrative neque probari, neque impugnari posse, nam utraque pars contradictionis validas habet pro se rationes ac Doctores gravissimos.

Q. Quidnam inde sequitur?

R. Inde sequitur, humanam certitudinem, quando de Dei operatione agitur, septam esse limitibus quos ratio humana penetrare non potest, ideoque ad divinam revelationem sibi confugiendum esse.

§ 3. — *An mundus creatus sit in tempore.*

Q. Si creatio aeterna esset *necessaria*, vel *impossibilis*, numquid posset existere haec quaestio?

R. Minime. Nam si aeterna creatio esset *necessaria*, mundus non potuisset creari in tempore, si vero aeterna creatio esset *impossibilis*, mundus necessario debuisset creari in tempore.

Q. Supposita autem aeternae creationis possibilitate, numquid philosopho christiano dubium esse potest, de creatione mundi in tempore?

R. Christiano philosopho nullum potest esse dubium de creatione mundi in tempore, nam fide et revelatione nobis notum est, mundum a Deo creatum fuisse in principio temporis.

Q. Sed nonne etiam rationis argumentis probari idem potest?

R. Mundum esse a Deo in temporis principio creatum certissimum est *ex divina revelatione*, sed *rationis argumentis id apodictice probari non potest;* non desunt tamen argumenta *convenientiae*, quae novitatem mundi suadent.

Q. Curnam rationis argumentis apodictice id probari non potest?

R. Quia agitur de facto, quod aut hominum testimonio esset comprobandum, aut ex ipsarum rerum proprietatibus colligendum. Atqui hominum testimonium ad ea solummodo extendi potest quae post generis humani exordia facta sunt, quum tamen ceterarum rerum creatio hominem praecesserit; aliarum autem rerum

characteres, propter mutationes et vicissitudines continuas, non possunt nobis efficax probare argumentum. Ergo demonstratio apodictica in hac quaestione fieri non potest.

Q. Quaenam autem sunt argumenta, quae suadent etiam incredulis et revelationis divinae adversariis, ut Mosaicae narrationi de mundi creatione consentiant?

R. Sunt, consensus antiquorum sapientium, vetustissimorum gentium concors traditio, monumenta historiae tum sacrae tum profanae, novitas artium ac scientiarum, praestantissimorum denique geologorum scripta.

Q. Numquid etiam alia argumenta ad confirmandam hanc convenientiam adduci possunt?

R. Possunt adduci ex variis Doctoris Angelici testimoniis, quod:

1) Mundus conditus in tempore luculentius ostendit Deum esse ejus creatorem, quam si mundus fuisset ab aeterno;

2) clarius ostendit divinae actionis infinitam virtutem;

3) evidentius manifestat, Deum creasse mundum per intellectum et voluntaten non autem vi naturae.

Caput IV. — de providentia dei.

Q. Quomodo definiri solet *providentia?*

R. *Providentia* definiri solet: *Ratio ordinandorum in finem;* vel juxta Boetium: *Divina ratio, in*

summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit.

Q. Quid igitur pertinet ad providentiam?

R. Ad providentiam pertinent duo, nempe 1) *ratio ordinis* et 2) *executio ordinis*. « Ad providentiae curam », ait S. Thomas (1), « duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio; et executio ordinis, quae dicitur gubernatio. Quorum primum est aeternum; secundum temporale ».

Q. Quid est ergo providentia *in Deo* spectata?

R. Providentia in Deo spectata, est ipsa divina *actio*, identificata cum divina *essentia*, qua Deo ordinem rerum creandarum in finem concepit et definivit, ideoque secundum rem non differt ab *actione Dei creativa*.

Q. Quid vero providentia spectata *in creaturis?*

R. Providentia spectata in creaturis differt a creatione, et importat *directionem creaturarum in finem*, *conservationem* ipsarum in *esse*, atque *influxum in actiones earum*, secundum naturam cujusque agentis creati.

Q. Quid igitur tractatur in hoc capite de divina providentia?

R. Tractantur quinque:

1) De gubernatione divina generatim;

2) De rerum creatarum conservatione;

3) De cooperatione divina in creaturarum actionibus;

(1) Sum. Theol. I p. qu. 22, a. 1, ad 22.

4) De cooperatione divina in voluntate creata;
5) De modo quo Deus in voluntate creata cooperatur.

§ 1. — *Deus providentia sua mundum gubernat.*

Q. Numquid omnes philosophi consentiunt in doctrina de Dei providentia?

R. Quum nonnulli philosophi circa rerum originem erraverint, consequenter circa providentiam divinam erroneas quoque doctrinas in medium protulerunt.

Q. Quaenam sunt praecipuae *opiniones erroneae* circa providentiam?

R. Illi philosophi qui rerum originem nonnisi per causas *materiales* explicare conati sunt, *negaverunt* tum causam *efficientem*, tum etiam causam *finalem* in mundo. Alii vero, licet admiserint praeter causas materiales etiam causam efficientem, tamen omnia *ex necessitate naturae* non autem per intellectum et voluntatem fieri dixerunt, ideoque causam finalem minime admiserunt.

Q. Numquid praeter istos inveniuntur in hac quaestione alii etiam errores?

R. Praeter istos est etiam *Stoicorum* error, dicentium Deum curam gerere solummodo rerum *excellentiorum*, non vero minimorum, quam dicebant esse Deo indignam. Similiter dicebant *Averrois* et *Rabi Moises*, quorum prior posuit, providentiam *non esse de individuis* et de iis quae in hoc mundo inferiori existunt; posterior vero

docuit, nonnisi *incorruptibilia* esse objectum providentiae, *corruptibilia* autem non secundum individua, sed *secundum species*, quia istae non corrumpuntur. A corruptibilibus tamen *excepit homines*, propter perfectionem et nobilitatem intellectus, quam ipsi participant.

Q. Quaenam sunt inter *recentes philosophos*, opiniones erroneae circa providentiam?

R. Recentes providentiae adversarii dividuntur in *Fatalistas* et *Deistas;* quorum primi Dei existentiam negantes, materiam solummodo agnoscunt, omniaque quae in mundo fiunt, *casu quodam*, *vel necessaria materiae evolutione* contingere dicunt; alii vero, Deum *necessitate naturae agere* omnia existimant, ideoque divinam *providentiam* in mundi gubernatione *negant*. Quod nihil est aliud nisi renovare veterum *Materialistarum* et *Fatalistarum* errores.

Q. Quaenam igitur est *vera* de providentia *doctrina?*

R. Vera de divina providentia *doctrina* est ea quae tenet: Deum providentia sua gubernare omnes res a se creatas, non solum in communi sed *etiam in particulari*, secundum rei cujusque perfectionem, ita ut *hominem speciali modo* dirigat.

Q. Quomodo ostenditur, Deum providentia sua gubernare omnia?

R. Ostenditur ita: Quando aliqua ordinantur ad finem debent omnia ista subjacere dispositioni illius agentis, ad quem principaliter pertinet ille finis. Atqui omnia ordinata sunt a

Deo ad suam bonitatem, tamquam ad finem, nam Deus propter suam bonitatem creaturas omnes in *esse* produxit. Ergo Deus, ad quem illa bonitas substantialiter pertinet, debet necessario omnes res regere et gubernare.

Q. Quibus exemplis illustratur a S. Thoma propositio major?

R. Illustratur a S. Thoma duobus exemplis, quorum primum desumitur ab exercitu. Omnes namque partes exercitus et omnium opera ordinantur ad ultimum finem ducis, qui finis est *victoria;* et ideo ad ducem pertinet, totum exercitum regere ac gubernare. Alterum exemplum deducitur ab illa arte, quae versatur circa finem, quae ideo imperat et dat leges aliis quae sunt ad finem, ut civilis militari, militaris equestri et gubernatoria navifactivae. Sic etiam Deus cujus *bonitas* est *finis omnium*, regit et gubernat omnia ad suam bonitatem.

Q. Numquid non adducuntur alia etiam argumenta pro demonstranda Dei providentia?

R. Adducuntur plura alia, quorum unum tantum brevitatis gratia, ex Doctore Angelico hic citamus: « impossibile est, ait S. Thomas (1), aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant; sed in mundo videmus res diversarum naturarum

(1) Contr. gent., lib. I, cap. 13.

in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel ut in majori parte. Oportet ergo, esse aliquod cujus providentia mundus gubernatur; et hoc dicimus Deum ».

Q. Quomodo autem ostenditur, omnes et singulas creaturas subjectas esse Dei gubernationi?

R. Ostenditur ita: In Deo ordinatio effectuum in finem in tantum se extendit, in quantum se extendit causalitas primi agentis et causae universalis. Atqui causalitas Dei qui est causa universalis omnium quocumque modo participantium rationem entis, extendit se ad *omnia entia*, non solum secundum *species*, sed etiam secundum *individua*, non solum in quantum sunt incorruptibilia, sed etiam *in quantum corruptibilia*. Ergo omnia quae habent *quocumque modo esse*, subjacent divinae providentiae.

Q. Numquid ex eo quod Deus gubernat omnia sequitur, non esse aliquam *differentiam* in procuratione singulorum?

R. Minime, nam sicut in gubernatione boni patris familias, ita in sapienti gubernatione Dei bonum communitatis antefertur bono singulorum individuorum, atque quaedam providentur propter se, quaedam autem propter alia. Sic in rebus corruptibilibus, quae non sunt perpetuae secundum individua, sed possunt esse perpetua, secundum species, *species* sunt provisae *propter se*, *individua*, vero propter *esse specierum* conservandum.

Q. Quomodo vero ostenditur divinam providentiam

in gubernatione rerum visibilium speciali modo curam habere creaturae rationalis seu hominis?

R. Ostenditur ita: Divina providentia, quae perfectissima est atque ordinatissima, identificatur cum divina essentia, intellectu et voluntate, ideoque gubernat res perfectissime secundum rei cujusque conditionem ac nobilitatem. Atqui creatura rationalis nobilior atque excellentior est qualibet creatura irrationali et est finis omnium quae ratione carent, nam omnia in mundo visibili ordinantur ad bonum hominis, ita ut ipsum adjuvent ad Deum amandum et sic perpetuam beatitudinem consequendam. Ergo Deus speciali modo curam habet hominis. Quod etiam manifeste apparet in ipso visibili ordine rerum mundanarum, ubi imperfectiora ordinata cernuntur ad commodum et utilitatem entium nobiliorum, et omnia tandem sunt propter hominem, qui ideo rex universi visibilis merito dicitur.

Q. Numquid specialis Dei providentia circa hominem non apparet etiam ex ipsa *hominis natura?*

R. Utique, nam homo hoc supra irrationales habet creaturas, ut sit liberi arbitrii ac possit ipse etiam ordinare actus suos ad finem, unde sequitur ut homo non solum sit a Deo provisus, sed etiam ipse sibi provideat. Atqui haec peculiaris perfectio et excellentia qua homo capax est libere operari, ac mereri vel demereri subjacet providentiae divinae. Ergo Deus speciali modo gubernat hominem in suis actibus liberis ac moralibus.

Q. Quaenam igitur ex praedictis reasumi possunt conclusiones?

R. Possunt reasumi conclusiones sequentes:

1) Deus omnes creaturas sive materiales sive spirituales sua sapientissima providentia gubernat, non solum in generali secundum species sed etiam in particulari et secundum individua cujusque speciei;

2) Individua corruptibilia ordinantur in providentia divina ad bonum et conservationem speciei, ideoque species dicuntur provideri per se, individua autem per ordinem ad species;

3) Substantiae intellectuales, inter quas est homo, providentur modo praestantiori, quia Deus curam earum habet, non solum quatenus ordinantur ad finem, sed etiam quatenus ipsae se ordinant libere operando, ideoque merendo vel demerendo. Hinc etiam rationalia reguntur a Deo legibus, praeceptis, consiliis, exhortationibus, comminationibus, praemiis ac poenis.

Q. Numquid Deus omnibus rebus providet immediate vel mediate?

R. Quum providentia in ordinatione rerum ad finem duo importet, scilicet rationem ordinis et executionem; quoad primum id est quoad *rationem ordinis*, certum, est, Deum omnibus et singulis immediate providere, nam in intellectu divino adest ratio omnium rerum etiam minimarum. Quoad vero ordinem *executionis* Deus non immediate providet, quia superioribus utitur ad gubernanda inferiora. « Non propter

defectum », ut ait S. Thomas (1), « suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet ».

Q. Quaenam huic veritati opponuntur difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Providentia est circa res existentes in tempore ideoque est temporalis. Atqui in Deo nihil est temporale, sed quidquid est in Deo, est aeternum. Ergo in Deo non est providentia;

2) In Deo nulla est compositio. Atqui providentia includit actum intellectus et voluntatis, quod est aliquod compositum. Ergo in Deo non est providentia;

3) Si omnia gubernantur divina providentia, nihil esset fortuitum in hoc mundo. Atqui plura fortuito et casu contingunt. Ergo non est divina providentia;

4) Quod est per se determinatum ad unum, non indiget aliquo dirigente. Atqui res naturales sunt per se determinatae ad unum. Ergo non indigent providentia;

5) Sapiens provisor excludit, in quantum potest, malum ab his quorum curam gerit. Atqui Deus id non facit in mundo. Ergo mundus non regitur Dei providentia;

6) Deus est principium uniforme omnium rerum. Atqui gubernatio rerum diversarum debet procedere a principio multiformi. Ergo res non gubernantur a Dei providentia;

(1) I p. qu. 22, a. 3.

7) Si res gubernarentur a divina providentia, ex ordine rerum possemus cognoscere ac perscrutari divinam providentiam.

Atqui Damascenus dicit non posse admirari ac laudare, sed non perscrutari quae sunt divinae providentiae. Ergo res non gubernantur divina providentia;

8) Providentiae est conservare res provisas. Atqui res curruptibiles non conservantur. Ergo non reguntur providentia;

9) In his quae providentia reguntur, diversa diversis distribuuntur. Atqui in rebus humanis eadem bonis ac malis eveniunt. Ergo res humanae non reguntur providentia.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Providentia est circa res existentes in tempore, in quantum est ordinis executio seu gubernatio, non autem in quantum est ratio ordinis ad finem. Atqui ratio ordinis ad finem est in Deo ab aeterno, executio autem id est *ordo ad effectum*, seu quatenus infert effectum, est in tempore. Ergo in Deo providentia est ab aeterno, exequitur autem in creaturis in tempore;

Ad 2) Huic difficultati sic respondet S. Thomas (1): « Providentia est in intellectu sed praesupponit voluntatem finis. Nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi vellet finem

(1) I p. qu. 22, a. 1, ad 3.

Et tamen si providentia ex aequali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinae simplicitatis, quum voluntas et intellectus in Deo sint idem »;

Ad 3) Si omnia gubernantur divina providentia, nihil est in mundo fortuitum relate ad *causam primam* et universalem, quae omnia cognoscit et cujus actio a nullo alio agente potest impediri; minime vero relate ad *causam particularem* quae a contrariis agentibus potest impediri. Atqui relate ad Deum causam primam et universalem nihil est fortuitum. Ergo nihil ext extra suam providentiam;

Ad 4) Quod est per se determinatum ad unum non indiget dirigente, si haec determinatio *ab ipso* procedit, et *non ab alio;* secus autem si procedit ab alio. Nam qui ipsis talem naturam dedit, ille etiam debet eam in *esse* et in *agere* conservare. Atqui res naturales licet sint determinatae ad unum, tamen habent hanc determinationem *a Deo* non *a se*. Ergo indigent divina providentia. « Ista determinatio » inquit S. Thomas (1) « qua res naturali determinatur ad unum, non est in seipsa sed ex alio; et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem, providentiam demonstrat »;

Ad 5) Sapiens provisor excludit a rebus quarum curam gerit, malum quod est ad detrimentum communitatis; secus autem si agitur

(1) I p. qu. 22, a. 1, ad 3.

de malo seu defectu quodam particulari; nam haec permittit, ne impediatur bonum universale. Atqui Deus est universalis provisor totius entis. Ergo ad ejus providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus in rebus naturalibus, ne impediatur bonum perfectum universi. « Non enim, inquit S. Thomas (1), esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum ».

Ad 6) Deus est principium uniforme rerum, si consideratur in sua *essentia;* secus vero si consideratur in *effectibus* ab ipso productis, nam effectus producuntur ad imitationem formarum exemplarium in sua infinita mente existentium. Atqui multiplicitas effectuum non tollit simplicitatem et uniformitatem essentiae divinae. Ergo res mundanae Dei providentia gubernantur;

Ad 7) Si mundus gubernatur a Deo, ex ordine rerum divinam providentiam possemus *imperfecte* quidem cognoscere et scrutari; *minime* vero *perfecte* et *absolute.* Nam creaturae deficiunt a repraesentatione Creatoris, et insuper imbecillitas intellectus nostri non permittit nobis vel hoc totum de Deo ex creaturis accipere, quod creaturae manifestant; et ideo prohibemur perscrutari ea quae sunt in Deo. Sed licet imperfecte tamen cum modestia providentiam Dei cognoscimus;

(1) I p. qu. 22, a. 2 ad 2.

Ad 8) Proprium est providentiae conservare res provisas, si conservantur *propter se ipsa;* secus vero si providenter *ad bonum alterius* ad quod ordinantur. Unde S. Thomas ait (1) « Illa que propter se providentur a Deo, perpetuo manent; non autem hoc oportet de illis, quae propter se non providentur; sed oportet ea tantum manere, quantum necessarium est his propter quae providentur; et ideo particularia quaedam, quia propter se non providentur vel non sunt provisa, corrumpuntur »;

Ad 9) In his quae providentia reguntur diversa diversis distribuuntur, ita ut nonnunquam haec aequa distributio a nobis non intelligatur propter nostram ignoratiam; minime vero ut inordinate aut irrationabiliter haec distributio fiat. Atqui nullum dubium, quin in Dei providentia sapientissima, recta ratio sive in bonis sive in malis servetur. Ergo licet nos omnes rationes divinae providentiae nesciamus, tamen res omnes a Dei providentia gubernantur.

§ 2. — *De rerum creatarum conservatione.*

Q. Quidnam intelligitur nomine *conservationis?*

R. Nomine *conservationis* intelligitur: *Actio divinae voluntatis, qua Deus efficit, ut res semel conditae, perseverent in existentia.*

Q. Curnam conservatio dicitur actio *divinae voluntatis?*

(1) QQ. DD. De Ver. qu. 5, a. 5, ad 6.

R. Dicitur actio *divinae voluntatis,* quia Deus non operatur *ad extra* necessitate naturae, sed *ex dispositione* et *arbitrio suae voluntatis.*

Q. Numquid res quae a Deo ad *esse* productae sunt indigent *positiva* ejus operatione ut in *esse* conserventur?

R. Tum ratione tum etiam fide edocemur, omnes res contingentes sicut a Deo fuisse ex nihilo productas, ita etiam ab eo in *esse* accepto debere conservari, ita ut si Deus eas relinqueret, statim in nihilum relaberentur. « Respondeo dicendum », ait S. Thomas (1), « Quod absque omni dubio concedendum est, quod res conservantur in *esse* a Deo et quod in momento in nihilum redigerentur, quum a Deo desererentur ».

Q. Quotuplex distinguitur conservatio?

R. Conservatio distinguitur duplex, nempe *indirecta* et *directa.*

Q. Quaenam dicitur conservatio *indirecta* et quae *directa?*

R. *Indirecta* dicitur illa conservatio, in qua per actionem alicujus arcentur a re, ea omnia quae possunt eam corrumpere, et res in hoc casu dicitur conservari *indirecte* et *per accidens.* Conservatio autem dicitur *directa,* in qua res ita recipit ab alio *perseverantiam in esse,* ut sine hoc existere non possit, et in hoc casu dicitur conservari *directe* et *per se.*

Q. Numquid Deus *utroque modo* conservat creaturas?

(1) QQ. DD. De Pot. qu. 5, a. 1.

R. Deus *utroque modo* conservat creaturas, sed primus modus non perrigitur ad omnes, sed solummodo ad *corruptibiles.* Secundo autem modo *omnes omnino creaturae* indigent divina conservatione, quia ita omnes dependent a Deo conservante, ut sine eo esse non possent ne ad momentum quidem, sed in nihilum redigerentur, nisi a Deo in esse conservarentur.

Q. Numquid omnes philosophi in hac doctrina concordat?

R. Quidem philosophi admittunt solummodo quamdam conservationem quam dicunt *negativam*, in eo secundum illos consistentem, quod Deus res creatas *non destruit.* Sed talis conservatio nihil addit ad creationem et consequenter tollit de medio positivam actionem Dei, qua res in esse conservantur. Sed *omnes Doctores catholici unanimiter docent Deum actione positiva, conservare omnia in esse.*

Q. Quomodo ostenditur omnes res creatas in perseverantia essendi pendere a positiva Dei conservatione?

R. Ostenditur hoc modo: Omnes res creatae dependet in perseverantia a positiva Dei conservatione, si propterea *sunt*, quia Deus ea *vult esse.* Atqui ita est, nam si res essent in existentia praeter divinam voluntatem, haec ipsarum perseverantia esset extra ordinem divinae providentiae, quod est impossibile. Ergo omnes creaturae dependent in perseverantia essendi a positiva Dei conservatione. Quod ita breviter expri-

mitur a S. Thoma: (1) « Si res productae sunt postquam non fuerunt, oportet quod *esse rerum* divinam voluntatem consequatur, et similiter *non esse*, quia permisit, res *non esse*, quando voluit, et fecit *res esse* quum voluit. Tamdiu igitur sunt, quamdiu eas vult esse. Sua igitur voluntas conservatrix est rerum. »

Q. Numquid idem confirmari potest aliis etiam argumentis?

R. Utique. Confirmatur:

1) ex eo quod creaturae etiam quum existunt, sunt entia essentialiter contingentia. Atqui omne quod per se est contingens, nempe indeterminatum ad *esse* vel *non esse*, debet determinari ab ente necessario ad hoc ut persistant in *esse*. Ergo creaturae egent positiva Dei conservatione, ut in esse persistant;

2) Confirmatur ex eo quod, si res creatae persistunt in esse extra actum liberae Dei voluntatis, Deus non posset eas actu voluntatis suae in nihilum redigere. Atqui Deus potest si velit omnes creaturas in nihilum redigere. Ergo omnes creaturae a Deo positive conservantur in esse.

Q. Quaenam opponuntur huic doctrinae difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Agens creatum potest communicare suo effectui, ut conservetur in esse, etiam ejus operatione cessante. Atqui Deus potentior est quo-

(1) Contr. gent. lib. III, cap. 65, n. 7.

libet agente creato. Ergo multo magis potest conferre creaturae, ut conservetur in esse, cessante sua operatione;

2) Quae non habent potentiam subjectivam ad *non esse*, non egent conservari; Atqui multae creaturae non habent potentiam subjectivam ad *non esse*. Ergo non conservantur a Deo;

3) Creaturae sunt perfectae, quia opera Dei perfecta sunt. Atqui non essent perfectae, si egerent exteriori agente ad sui conservationem. Ergo creaturae non egent conservari a Deo in esse;

4) Formae per se subsistentes habent necessitatem essendi, quia esse per se consequitur formam. Atqui ea quae habent necessitatem essendi, non indigent externo conservante, ut in esse permaneant. Ergo non omnes creaturae egent divina conservatione;

5) Si Deus conservat suo influxu positivo et reali creaturas in *esse*, haec actio debet aliquid producere in effectu. Atqui actio Dei conservantis nihil producit in effectu. Ergo creaturae non conservantur a Deo;

6) Agentia naturalia sunt causae formarum ideoque sunt causa essendi, quia esse sequitur formam. Atqui cessante actione agentium naturalium non cessat effectus. Ergo cessante actione Dei, qui est causa rerum secundum *esse*, res permanent in *esse;*

7) Forma substantialis est principium essendi. Atqui principium essendi conservat res

in *esse*. Ergo rerum conservatio dependet a suis formis, non autem a positiva actione Dei;

8) Quaelibet res naturaliter appetit sui conservationem. Atqui appetitus naturalis non potest esse frustra. Ergo res potest conservari per se ipsam in *esse*, independenter a Deo;

9) Deus fecit omnes creaturas optimas, juxta illud (Genesis cap. I. v. 31) « Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona ». Atqui quod non indiget aliquo exteriori ad suam conservationem est melius eo quod indiget conservante. Ergo universitas creaturarum non indiget conservari a Deo.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Agens creatum potest communicare suo effectui, ut conservetur in esse, etiam ejus operatione cessante, sed *dependenter* a causa quae producit *esse* rei; quia agens creatum in agendo indiget subjecto praeexistente quod *habet esse a causa prima*, minime vero ab ipso agente creato. Atqui nisi Deus, ut causa prima, conservaret *esse* ipsius subjecti, agens creatum non posset effectui suo hanc conservationem communicare. Ergo nulla creatura potest conservari sine Dei positivo influxu;

Ad 2) Quae non habent potentiam subjectivam ad *non esse* non indigent conservari *indirecte*, nempe per remotionem corrumpentis, sed egent conservari *directe* per sustentationem in essendo. Atqui ista *sustentatio in essendo*

quam omnes creaturae habent a Deo, est positiva *conservatio*. Ergo omnes creaturae positive conservantur a Deo;

Ad 3) Creaturae sunt perfectae, hoc sensu quod habent id, quod ex sua natura ipsis convenit; minime vero eo sensu quod habent omnes perfectiones independenter a Deo. Atqui quum creaturae, licet sint perfectae, dependeant a Deo in *esse*, indigent a Deo conservari. Unde S. Thomas (1) ait: « Creaturae Dei sunt perfectae in sua natura et in suo ordine; sed inter alia quae ad earum perfectionem requiruntur, hoc etiam est, quod a Deo contineantur in *esse* »;

Ad 4) Formae per se subsistentes habent quidem necessitatem essendi per ordinem ad principia essentialia et intrinseca; minime vero ad ordinem ad causam primam et universalem nempe Deum, a cujus voluntate dependet omne ens participatum. Unde Doctor Angelicus (2) ait: « Quamdiu principia essentialia rerum *sunt*, tamdiu res conservantur in *esse:* Sed et ipsa rerum principia *esse* desinerent, divina actione cessante »: Ergo omnia a Deo indigent conservari;

Ad 5) Actio Dei conservantis debet aliquid producere hoc sensu, ut efficiat productionem creaturae in *esse;* minime vero, ut realiter aliquid addat ad ipsum *esse* creaturae. Atqui

(1) QQ. DD. De Pot. qu. 5, a. 1.
(2) Ibid., ad. 3.

actio conservatrix Dei efficit, ut creatura in *esse* perduret. Ergo creaturae a Deo conservantur.

Ad 6) Agentia naturalia sunt causae formarum, quatenus dicuntur educere formas de potentia subjecti; sed agentia naturalia supponunt materiam, quae est ens in potentia, ex qua educunt per suam actionem formas substantiales. Atqui ut aliqua causa efficiens sit principium essendi absolute, debet producere totam substantiam rei nihil praesupponendo quod pertineat ad rationem entis. Ergo agentia naturalia licet dicantur causare formas, tamen non possunt dici causae suorum effectuum secundum *esse absolute*. Ergo solummodo agens primum et universale, est causa omnium secundum *esse absolute*, et est causa *conservans* omnia in *esse;*

Ad 7) Forma substantialis est quidem principium essendi intrinsecum et formale; sed hoc tantum in quantum ipsa conservatur ab agente extrinseco et a causa superiori. Atqui res producuntur a Deo secundum totam earum substantiam, nempe secundum *essentiam* et *esse*. Ergo dependent etiam a Deo secundum totam substantiam in *permanentia essendi;*

Ad 8) Quaelibet res naturaliter appetit conservari, et hic appetitus, a Deo ordinatus non est frustra; sed sicut res *esse* non habent a seipsis, ita etiam *conservationem in esse* non possunt habere a seipsis, sed a beneplacito divinae voluntatis. Atqui quum non possint haberi

conservationem in esse nisi a Deo, ergo indigent divina conservatione, ut earum appetitus conservandi in *esse* expleatur;

Ad 9) Deus fecit universitatem creaturarum optimam in genere rerum creatarum, sed non optimam *simpliciter* et *absolute*. Atqui, licet creaturae in genere suo sint valde bonae, tamen conservantur a Deo, immo haec ipsa conservatio illarum a Deo, ad ipsarum pertinet perfectionem. Ergo creaturae a Deo conservantur.

§ 3 — *De operatione Dei in creaturarum actionibus.*

?. Quomodo vocari solet actio divina, quae efficit, ut res creatae causent actu?

?. Actio divina quae efficit, ut creaturae causent actu, vocari solet diversis nominibus ut: *influxus Dei*, *actio Dei*, *divina motio* vel *Dei operatio in operibus creaturarum*. A recentioribus autem vulgo vocari solet *divinus concursus*.

?. Numquid nomen *concursus* recte dicitur de hac Dei actione?

?. Si clare explicatur, quid sub isto nomine intelligatur, nihil obstat quominus etiam nomen *concursus* de illa Dei actione usurpari possit.

?. Quid significat communiter nomen concursus?

?. Communiter nomen *concursus* significat unionem operationis duorum agentium, quorum utrumque partem habet in suo opere; sicut si duo equi trahunt currum, vel duo homines portant pondus, quod unus portare non posset.

?. Numquid *concursus* ut actio divina, quae facit

creaturam causare actu, eodem sensu accipitur?

R. Minime, nam in hoc casu effectus *totus* ponitur a creatura et *totus* a Deo, sed in diverso respectu; nam Dei operatio producit totum effectum ut causa *prima* et *universalis*, creatura autem producit eumdem effectum ut causa *secunda* et *particularis*. Quod ita exprimit S. Thomas (1): « Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti tribuitur, quasi partim a Deo partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus ».

Q. Quomodo igitur intelligendus est concursus Dei in operatione creaturae?

R. Intelligendus est ita, ut Deus causet *totum* effectum in *suo ordine*, sed non est unica causa; nam operatur *cum creatura*, ut causa *secunda* et *particulari*.

Q. Quomodo autem effectus procedit a causa prima et quomodo a causa secunda?

R. Effectus *immediate* procedit *totus a causa prima* et *totus a causa secunda*. Sed a *causa prima* tamquam ab agente *universali*, quod potest per ipsum omnes effectus producere, sed adhibet causas secundas, non ex insufficientia suae virtutis, sed ex immensitate suae bonitatis qua vult communicare rebus suam similitudinem.

(1) Contr. gent. lib. III, cap. 70.

non solum in essendo sed etiam in causando. A *causa* autem *secunda*, tamquam ab agente *particulari*, quod habet ab agente primo et universali, non solum ut *existat* et *possit agere*, sed etiam ut *actualiter agat*. Deus igitur per suam vitutem producit effectum ut *causa universalis* totius entis participati: creatura vero eumdem effectum producit *per virtutem a Deo habitam*, ut causa particularis, operans in virtute causae primae et universalis.

Q. Numquid hic modus operationis Dei et creaturae in eodem effectu est facilis intellectu?

R. Quum intellectus noster cognitionem de Dei operatione a rebus sensibilibus desumat, sensibilia autem nonnisi per motum et mutationem agant, non est facile intellectu modum divinae operationis perspicere ac videre, quomodo idem effectus, procedens a duabus causis, non fiat partim ab una et partim ab altera causa, sed totus procedat ab una et totus ab altera. Inde est, quod nonnulli philosophi, qui tenebant, a Deo, ut causa universali, omnia dependere, creaturis omnem causalitatem effectricem sustulerunt, alii veri e contrario, qui causis particularibus causandi virtutem concedebant negaverunt actionem immediatam causae primae in operationibus causarum secundarum.

Q. Quaenam igitur tenenda est de hoc, ut certa et catholica doctrina?

R. Certissima ac catholica doctrina est, Deum in *omnibus* et *singulis actionibus* causarum secun-

darum *immediate operari*, in easque influere, ut *causa prima* et *universalis*.

Q. Quomodo id probari potest?

R. Probatur ita: A quo creatura accepit *esse*, ab eo etiam accepit *operari*. Atqui si creatura non potest perdurare in essendo nisi sibi a causa prima *esse* conservetur, non potest etiam perseverare in *operando*, nisi a causa prima sibi *operari* continuo *concedatur*. Ergo divinus influxus, ut causae primae, in actionibus causarum secundarum necessarius est.

Q. Quibus verbis S. Thomas eamdem proponit doctrinam?

R. S. Thomas ita argumentatur: (1) « Manifestum est quod omnis actio, quae non potest permanere cessante impressione alicujus agentis, est ab illo agente; sicut manifestatio colorum non potest *esse*, cessante actione solis, quae aërem illustrat; unde non est dubium, quia sol sit causa manifestationis colorum; et similiter patet de motu violento, qui cessat, cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit *esse* rebus, quum primo esse inceperunt, sed quamdiu sunt, *esse* in eis causat, res in *esse* conservans; ita non solum quum res primo conditae sunt eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat; unde cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur res operatio in ipsum reducitur sicut in causam »

(1) Contr. gent. lib. III, cap. 67.

Q. Numquid aliter etiam pro confirmatione ejusdem potest argumentum proponi?

R. Potest etiam proponi hoc modo: Omnis operatio, procedens ab aliqua virtute attribuitur, sicut causae, illi agenti, a quo data est illa virtus, et a quo continuo sustinetur. Atqui omnis operandi virtus agentibus particularibus data est a Deo, qui est principium et causa omnis participatae virtutis, et ab ipso continuo sustinetur non solum in quantum virtus est *potentia causandi*, sed etiam in quantum importat *causandi actualitatem*. Ergo Deus est causa prima et universalis omnium actionum, quae procedunt a virtute agentium particularium, ideo Deus operatur in omnibus creaturarum actionibus (1).

Q. Quaenam opponuntur contra hanc doctrinam difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Si Deus operatur in quolibet particulari operante, actio divina sufficiens esset ad effectum producendum. Atqui in hac hypothesi superflua esset actio agentium particularium. Ergo falsum est, Deum operari immediate in quolibet operante;

2) Ad operationem naturalem sufficit virtus activa ex parte agentis et passiva ex parte recipientis, quia natura non deficit in necessariis. Atqui si virtus activa et passiva sufficiunt, non est necessaria actio Dei. Ergo Deus non agit in omni operante;

(1) Cfr. S. Thom. Contr. gent. lib. III, cap. 67, n. 2.

3) Una operatio non est simul a duobus operantibus. Atqui si Deus operatur in creatura operante, una operatio erit a duobus. Ergo Deus non operatur in actionibus creaturarum;

4) De ratione virtutis naturalis est, ut sit principium agendi, quia virtus est ultimum potentiae, quae dicitur principium agendi in aliud in quantum est aliud. Atqui Deus indidit rebus virtutes naturales ad operationes perficiendas. Ergo non est necessaria ulterior operatio ejus in rebus naturalibus;

5) Si Deus operatur in operibus naturae, tribuit aliquid per quod virtus naturalis fit sufficiens principium operationis. Atqui hoc ipsum potuit tribuere naturae simul, cum virtute. Ergo non est necesse ponere, Deum operare in operationibus naturalium agentium;

6) Quae sunt omnino disparata, possunt ab invicem separari. Atqui actio Dei et actio naturae sunt inter se omnino disparatae, quia Deus agit per voluntatem, natura vero per necessitatem. Ergo actio Dei potest separari ab operatione naturae;

7) Deus relinquit hominem in manu consilii sui. Atqui hoc non esset verum, si Deus operaretur in omnibus actibus humanae voluntatis. Ergo Deus non operatur in omnibus creaturarum actionibus;

8) Si voluntas non agit nisi Deo in ipsa operante, tunc voluntas non esset domina sui actus, quia non est domina operationis divinae. Atqui

voluntas libera habet dominium suarum actionum. Ergo potest agere sine Dei operatione;

9) Quod non potest agere nisi alia causa in ipso agat, non est liberum, quia liberum dicitur ab Aristotele (1), quod *est causa sui.* Atqui voluntas hominis est libera in agendo. Ergo potest agere sine Dei actione;

10) Si causa prima agit in actionibus creaturarum, magis influit in causatum quam causa secunda. Atqui si ita est, omnes defectus in operatione voluntatis et naturae, magis attribuendi sunt Deo quam creaturis, quod est absurdum. Ergo Deus non agit in creaturarum operationibus.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Si Deus operatur in quolibet particulari agente, divina actio est sufficiens in ordine *agentis universalis;* quoad vero ordinem agentis particularis, esset item sufficiens si Deus ita vellet. Atqui Deus vult etiam causalitatem causarum particularium, non propter insufficientiam suam, sed propter bonitatis suae abundantiam ideoque operatio creaturae non est superflua. Ergo Deus operatur in creaturis, ut causa prima et universalis.

Unde S. Thomas ait (2): « Deus perfecte operatur ut causa prima; requiritur tamen operatio

(1) Metaph. lib. I, cap. 2.

(2) QQ. DD. De Pot. qu. 3, a. 7, ad 16.

creaturae ut causae secundae. Posset tamen Deus effectum naturae etiam sine natura facere; vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus »;

Ad 2) Ad actionem naturalem virtus activa et passiva sufficit in ordine suo, id est potest agere, si ponatur influxus causae primae. Atqui natura quae non deficit in necessariis, largitur ea quae constituunt rationem causae secundae, minime vero impertiri potest, ut causa secunda faciat quidquam independenter a causa prima. Ergo causa prima, id est Deus, agit in omni operante;

Ad 3) Una operatio non est simul a duobus agentibus, unius ejusdemque ordinis, sed potest esse a duobus agentibus diversi ordinis. Atqui operatio Dei non est ejusdem ordinis ac operatio creaturae. Ergo Deus agit in operatione creaturae. Quod S. Thomas ita illustrat (1): « In operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur, quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem, qui est inter Deum et naturam »;

Ad 4) In ratione virtutis naturalis est, ut sit principium actionis, in suo ordine, id est dependenter a causa prima, minime vero ut sit

(1) Ibid. ad 3.

principium actionis independens a causa prima. Atqui omne principium virtutis naturalis receptum est et dependet a causa prima, id est a Deo. Ergo virtus naturalis non potest agere sine operatione divina;

Ad 5) Deus operando in actionibus creaturarum, tribuit aliquid virtuti naturali quod ipsa in se habere nequit sed debet accipere a Deo, nam sicut non potest habere in seipsa rationem *essendi*, sic nec potest in seipsa habere rationem *operandi*, sed utrumque a Deo accipere debet; nam sicut impossibile est ut virtus *creata* sit virtus *increata*, ita impossibile est ut virtus *creata non accipiat esse* et *operationem* a Deo. Atqui si necesse est, ut omnis virtus creata accipiat operationem a Deo, non potest ipsa in se independenter operari. Ergo Deus operatur in actionibus agentium naturalium. Unde Doctor Angelicus ait (1): « Sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit, quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina »;

Ad 6) Quae sunt disparata secundum esse et nullum ordinem habent in agendo possunt quidem separari ab invicem; minime vero si sunt inter se ordinata in agendo. Quod ita explicat S. Thomas (2): « Licet natura et voluntas

(1) QQ. DD. De pot. qu. 3, a. 7, ad 7.
(2) Ibid. ad 9.

sint secundum *esse* disparata, tamen in *agendo* habent aliquem ordinem. Nam sicut actio naturae praecedit actionem voluntatis nostrae, ratione cujus in operibus artis, quae a voluntate sunt, naturae operatione indiget; ita voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus praecedit operationem naturae; unde ejus operatio in omni operatione naturae requiritur »;

Ad 7) Deus reliquit hominem in manu consilii sui, eo sensu, quod non determinavit voluntatem ejus ad unum; minime vero eo sensu quod non operatur in ejus voluntate. Atqui Deus operatur in voluntate hominis. Ergo Deus agit in operationibus creaturae;

Ad 8) Voluntas non esset domina actus sui, si operatio causae primae eam ad unum determinaret; secus vero, si operatio causae primae relinquit determinationem arbitrio voluntatis. Atqui operatio divina non determinat voluntatem ad unum, sed relinquit determinationem arbitrio voluntatis. Ergo voluntas est domina sui actus et tamen non potest agere sine Dei operatione;

Ad 9) Quod non potest agere nisi alia causa in illo agat, ita ut ista causa determinet illud ad unum, hoc non est liberum; secus vero si ista causa relinquat in potestate ejus determinationem actus, nam in hoc casu est liberum. Atqui Deus ut prima causa ita agit in operatione voluntatis liberae, ut ipsi relinquat determinationem actus. Ergo licet voluntas hominis

sit libera, tamen est sub influxu actionis divinae;

Ad 10) Causa prima magis influit in causatum quam causa secunda, in quantum consideratur perfectio in causato; minime vero in quantum consideratur imperfectio et defectus; nam deficere a perfectione non potest attribui causae primae quae est *infinitae perfectionis et virtutis*, sed solummodo causae secundae. Unde S. Thomas ait (1): « Quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo quidquid perfectionis est, principaliter reducitur ad primam causam; quod autem est de defectu, reducendum est ad causam secundam, quae non ita efficaciter operatur, sicut causa prima ».

§ 4. — *Utrum Deus moveat voluntatem creatam.*

Q. Quomodo juxta doctrinam S. Thomae, Deus influit in actiones particularium agentium?

R. Juxta doctrinam S. Thomae Deus influit in actiones particularium agentium triplici modo:

1) secundum quod est cujuslibet operationis *causa et finis*, quia omnis operatio est propter aliquod bonum, et nihil est bonum nisi in quantum participat similitudinem boni essentialis quod est Deus;

2) secundum quod *est cujuslibet actionis causa efficiens seu movens*, ita ut creaturae actu agant in virtute Dei;

(1) Ibid. ad 15.

3) quatenus *dat creaturis agentibus formas easque conservat in esse*, id est quia largitur creaturis et conservat in *esse naturas* et *virtutes operativas*.

Q. Quibus verbis exponit hanc suam doctrinam Doctor Angelicus?

R. Exponit eam his verbis: « Considerandum est, quod quum sint causarum quatuor genera, *materia* non est principium actionis,...*finis* vero, et *agens* et *forma* se habent ut actionis principium, sed *ordine* quodam. Nam primum principium actionis est *finis* qui movet agentem; secundo vero *agens*, tertio autem *forma* ejus, quod ab agente applicatur ad agendum... Sic igitur secundum haec tria, Deus in quolibet operante operatur.

Primo quidem secundum rationem *finis;* quum autem omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem *summi boni quod est Deus*, sequitur quod ipse *Deus* sit cujuslibet operationis *causa* et *finis*. Secundo considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper *secundum* agens agit *in virtute primi* agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundum hoc omnia agunt *in virtute ipsius Dei;* et ita ipse est *causa omnium actionum agentiun.* Tertio considerandum est, quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi explicando formas et virtutes rerum ad ope-

rationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed *etiam dat formas creaturis agentibus*, et *eas tenet in esse*. Unde non solum est causa actionum in quantum *dat formam*, quae est principium actionis... sed etiam sicut *conservans formas* et *virtutes* rerum...Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius *esse* universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod *Deus in omnibus intime operatur* ».

Q. Nonne ex dictis satis jam patet, Deum operari etiam in actionibus voluntatis?

R. Quum demonstrandum sit, Deum agere in omnibus omnino operationibus agentium particularium, certe liquet, Deum operari etiam in actione voluntatis ideoque, Deum movere voluntatem creatam ad volendum.

Q. Quare igitur tractatur hic iterum quaestio in particulari, utrum Deus moveat voluntatem creatam?

R. Quia haec quaestio non parum habet difficultatis in componenda hac divina actione, cum libertate, quam Deus communicat quibusdam creaturis, ut possint agere et agant libere.

Q. In quonam consistit haec difficultas?

R. In eo quod intellectus noster, qui proprium agendi modum divinae voluntatis non cognoscit nisi ex operationibus creaturarum, dijudicat

operationes divinas ad modum earum, quae in nobis fiunt, quum tamen operationes nostrae ab operationibus divinis longissime differant. Ex quo fit, ut nonnulli ad libertatem humanam tuendam, diminuant influxum divinae actionis; alii autem e contrario, ad salvandum influxum divinae operationis, libertatem humanam de medio tollant.

Q. Quotuplex igitur distinguitur influxus Dei in voluntatem?

R. Sicut in operationes causae naturalis, ita etiam in operationes voluntatis Deus influit:

1) ex parte *causae finalis;*
2) ex parte *causae formalis;*
3) et ex parte *causae efficientis;*

Q. Numquid influxus divinus in operationes agentium naturalium diversus est ab eo, quo Deus influit in actiones voluntatis liberae?

R. Influxus divinus, prout *in Deo* consideratur, semper *idem est*, quia Dei actio identificatur *cum Dei essentia;* sed consideratus *ex parte creaturae* ad quam terminatur, est *diversus*, secundum quod actio divina movet vel agentia *naturalia* vel agentia *libera.*

Q. In quonam consistit haec *diversitas* actionis divinae?

R. Consistit in hoc, quod Deus operatur in omnibus secundum *cujusque naturam;* et sic causas *naturales* determinat *ad unum*, liberas autem non determinat ad unum, sed ita movet, ut *relinquat determinationem ad unum libero arbitrio earum*

voluntatis, nam hoc competit naturae agentis liberi.

. Quomodo eamdem rem exprimit S. Thomas?

. S. Thomas ita de hoc ipso loquitur (1): « Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur ».

. Quomodo Deus movet voluntatem ex parte *causae formalis?*

. Deus, primum movens immobile, creans et conservans in esse voluntatem, dicitur movere voluntatem ut *principium exterius*, prout ipsi dedit naturam quam in esse conservat; influit igitur in actionem voluntatis ex parte causae formalis, quia ipse solus impressit voluntati *tendentiam naturalem ad bonum universale*, seu ad *beatitudinem*, et tendentiam *contingentem ad bona particularia*, quae per rationem comprehenduntur, ut ducentia ad finem.

(1) I-II, qu. 10, a. 2.

Q. In *quonam* igitur *consistit* haec motio Dei ex par causae formalis?

R. Consistit in eo quod Deus, ut motor et causa un versalis, *talem dedit naturam* voluntati homini ut *ex necessitate* appeteret *bonum universal* quod habet rationem ultimi finis, et *libere el geret bona particularia*, quae habent ratione mediorum ad finem et possunt apprehendi ratione, ut volenti convenientia vel non.

Q. Quomodo exprimit idem propriis verbis S. Thoma

R. S. Thomas ita hoc exprimit (1): « Deus mov voluntatem hominis, sicut universalis motor universale objectum voluntatis quod est bonu et sine hac universali motione homo non pote aliquid velle; sed *homo per rationem determin se ad volendum hoc vel illud*, quod est vere bonu vel apparens bonum ».

Q. Quomodo autem Deus movet voluntatem *ex par objecti* seu *finis?*

R. Deus movet voluntatem ex parte objecti se finis, in quantum omnia quae appetuntur haben *quod sint bona* ex participatione *bonitatis divina* ac proinde si consideratur *bonum in genere*, vo luntas fertur in illud *appetitu naturali* ac *neces sario;* si vero consideratur *bonum in particular* voluntas in illud fertur non ex necessitate, se *retinet libertatem eligendi* hoc vel illud. Nullu tamen objectum potest movere voluntate nisi quatenus est participatio *bonitatis divina*

(1) Ibid., qu. 9, a. 6, ad 3.

quae sicut est primum principium ita et *ultimus finis hominis.*

Unde sequitur Deum esse causam operationis voluntatis *ex parte objecti seu finis.*

. Quomodo Deus influit in voluntatem *ex parte agentis?*

. Deus sicut causa prima et universalis totius esse participati, operatur influxu suo in causis naturalibus in quantum *dat ipsis aliquid quo actu operentur*, sic etiam operatur *in voluntate humana*, in quantum est *principium efficiens* voluntatis et ipsi *tribuit aliquid, quo actu velit.* Quum autem Deus actione sua non corrumpat naturam sed conservet eam, ideo movet unumquodque secundum propriam cujusque naturam. Naturalibus tribuit id tantum, quo actualiter agant et alia moveant; agentibus autem liberis communicat etiam *ut moveant seipsa* et ita se moveant, ut eorum actus non determinentur ad unum nisi *a seipsis;* nam hoc est proprium naturae liberae, non determinari ad unum ab aliquo agente extrinseco, sed determinari a seipsa.

?. Numquid propter hanc libertatem determinationis, naturae liberae sunt *independentes* a Deo?

R. *Nulla creatura*, ne illa quidem quae libera gaudet voluntate, potest esse *a Deo independens.* Nam totalis depedentia cujuscumque creaturae liberae in eo consistit, quod illa perfectio liberae voluntatis ipsi sit *communicata* a Deo, non solum eo quod *Deus ipsi dedit voluntatem*, sed etiam eo quo ipsi dat *ut actualiter velit*, et eo insuper

quod ipsi attribuit *dominium* et *liberam determinationem actuum suorum*, et sic eam efficit idoneam ad merendum vel demerendum.

Q. Numquid intellectus noster potest perfecte percipere, quomodo *actio divina* in voluntate creaturae liberae conciliare potest cum ejus *libertate*?

R. Intellectus noster, propter imbecillitatem suam in cognitione divinae actionis, non potest perfecte percipere, quomodo conciliatur influxus Dei in voluntatem creatam, cum sua libertate, sed non propterea fas est negare hunc influxum Dei, aut negare libertatem voluntatis creatae a Deo acceptam; sed potius fatendum est, nos propter imbecillitatem mentis nostrae et ignorantiam divinae actionis, non posse perscrutari id, quod captum nostrum superat.

Q. Quidnam in hac re est firmiter tenendum?

R. Tenendum est: *Deum, ut primum principium totius entis participati, operari in voluntate hominis causando ipsum motum voluntatis; ac proinde liberas electiones humanas subditas esse divinae providentiae.*

Q. Quomodo demonstratur, Deum operari in voluntate hominis causando ipsum *motum voluntatis*?

R. Demonstratur ita: Velle aliquid actu est perfectio major ac nobilior quam habere solam potentiam volendi, seu voluntatem. Atqui nulla perfectio atque essendi ratio reperitur in creaturis, quae non sit a Deo, qui est causa omnium perfectionum quae sunt in creaturis et causa universalis totius entis participati. Ergo Deus est

causa non solum *voluntatis* sed etiam ipsius *actus volendi*, communicando voluntati id quo actualiter agat.

Q. Numquid eodem modo Deus est causa *voluntatis* in homine, et causa ipsius *actus volendi?*

R. Non eodem modo, nam actio divina *qua Deus causat et conservat homini virtutem seu potentiam volendi;* ita est actio Dei, ut *creatura nullo modo cooperetur* divinae actioni, sed tantum ut causa secunda habeat a Deo in se principium operationis. Actio vero divina quae *causat actum volendi* ita agit, ut voluntas habeat a Deo id quo agat actu, ac proinde *cooperetur divinae actioni*, ut vera causa in ordine causae secundae, quae non potest agere nisi *in virtute causae primae et universalis.*

Q. Quomodo S. Thomas alio etiam argumento demonstrat, Deum esse in nobis causam non solum *voluntatis* sed etiam *actus volendi?*

R. S. Thomas demonstrat ita (1): « Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi etiam agat in virtute ipsius. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti nisi in quantum agit in virtute Dei. Illud autem in cujus virtute agens agit est causa non solum virtutis sed etiam actus; quod in artifice apparet, in cujus virtute agit instrumentum, et quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso appli-

(1) Contr. gent. lib. III, c. 89, n. 4.

catur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi ».

Q. Quomodo autem ostenditur: liberas actiones humanas subditas esse divinae providentiae?

R. Ostenditur ex praecedenti ita: Omnia quae Deus agit, ex ordine suae providentiae operatur. Atqui Deus agit in liberis actibus et electionibus voluntatis humanae. Ergo liberae actiones et electiones humanae subduntur gubernationi divinae providentiae.

Q. Nonne idipsum confirmatur alio etiam argumento?

R. Utique, confirmatur ita: Gubernatio divinae providentiae procedit ex amore, quo Deus prosequitur creaturas suas, ideoque quanto Deus aliqua magis amat, tanto magis ea divinae ejus subduntur providentiae. Atqui Deus maxime amat substantias spirituales, quia istae maxime perfectam habent in se Dei similitudinem, hoc est ad modum imaginis. Ergo substantiarum spiritualium operationes seu volitiones et liberae electiones, sub speciali cadunt Dei providentia.

Q. Quaenam contra hanc doctrinam opponuntur difficultates?

R. Opponuntur sequentes:

1) Quodcumque ab extrinseco movetur agente, cogitur. Atqui voluntas cogi nequit. Ergo voluntas non movetur a Deo;

2) Quidquid movetur voluntarie, movetur a seipso. Atqui voluntas movetur voluntarie. Ergo a seipsa movetur;

3) Si voluntas movetur a Deo, opera voluntatis non sunt imputabilia voluntati, quia motus magis attribuitur moventi quam mobili. Atqui opera voluntatis humanae imputantur homini ad meritum vel demeritum. Ergo voluntas a Deo non movetur;

4) Quod movetur ab agente cui resisti non potest, movetur ex necessitate. Atqui Deus est agens cujus voluntati resisti non potest. Ergo si voluntas movetur a Deo, motus voluntatis est necessarius, quod est falsum;

5) Si voluntas movetur a Deo, motus hic est ipsi naturalis. Atqui quod naturaliter movetur, necessario movetur. Ergo voluntas, si a Deo movetur non est libera, quod patet esse falsum;

6) Si voluntas in suis operationibus, movetur a Deo, agit ut instrumentum causae primae. Atqui instrumentum non est liberum. Ergo Deus non agit in voluntate;

7) Voluntas humana dicitur causa principalis sui actus. Atqui si in sua operatione movetur a Deo non potest dici causa principalis. Ergo voluntas non movetur a Deo:

8) Si voluntas ad electionem faciendam movetur a Deo, nempe ab exteriori principio, motus ejus non est in sua potestate, ideoque non est libera. Ergo voluntas non movetur a Deo;

9) Si voluntas a Deo movetur, motus ejus erit uniformior quam motus causarum naturalium, quia quo mobile est propinquius primo

motori, eo uniformius movetur. Atqui in hoc casu voluntas non est libera. Ergo a Deo non movetur.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Omne quod movetur a principio extrinseco, cogitur, si agens non confert mobili naturalem inclinationem; minime vero si agens ipsi confert naturalem inclinationem. Atqui Deus confert creaturae naturalem inclinationem. Ergo a Deo creatura, movetur, tamen non cogitur. Quod ita clare explicat S. Thomas (1): « Illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio, quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi: sicut grave quum movetur deorsum a movente non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem, non cogit ipsam; quia dat ei ejus propriam inclinationem »;

Ad 2) Quod movetur voluntarie, movetur a seipso eo sensu, quod movetur a principio intrinseco, quod est de ratione cujuslibet viventis, atque eo magis de ratione viventis liberi; sed non eo sensu ut excludat omnem actionem superioris principii extrinseci id est Dei. Atqui omnis motus causae secundae est in virtute causae primae et universalis. Ergo motus liberae voluntatis est causatus a Deo. Quod ita

(1) I p., qu. 105, a. 4, ad 1.

breviter explicat S. Thomas (1): « Quum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum, quod seipsum movet; et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii »;

Ad 3) Si voluntas movetur a Deo, ita ut ipsa nullatenus se moveat, et non sit domina sui actus, tunc opera sua non possunt sibi imputari; secus vero si ita movetur a Deo ut moveat seipsam, et domina sit sui actus. Atqui voluntas ita movetur a Deo, ut moveat seipsam et sit domina sui actus. Ergo merito actus sui sibi imputantur. Quum tamen *causa prima nunquam deficere possit*, solummodo quod est in actu *perfectus*, refertur ad causam primam, *deformitas* vero omnisque *defectus* totaliter *reducitur in causam secundam*, quae sola a recta agendi ratione deficere potest;

Ad 4) Quod movetur ab agente cui resisti non potest, semper movetur ex necessitate, si agens non movet juxta naturam mobilis; secus vero si movet iuxta naturam mobilis. Atqui Deus movet voluntatem *juxta naturam ejus*, quae est activum principium non determinatum ad unum, sed *indifferens se habens ad multa.* Ergo voluntas non movetur ex necessitate, sed *habet dominium sui actus.* Quod ita illustratur a S. Thoma (2): « Voluntas divina non solum

(1) QQ. DD De malo, qu. 3, a. 2, ad 4.
(2) I-II, qu. 10, a. 4, ad 1.

se extendit, ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae »;

Qd 5) Si voluntas movetur a Deo, hic motus est ipsi naturalis, eo sensu, quod *juxta naturam* et exigentiam voluntatis sit, *ut a Deo moveatur eique subdatur;* minime vero eo sensu, ut moveatur ad agendum *necessario.* Atqui natura et exigentia voluntatis est ut ipsa a Deo moveatur et simul ipsa sit *domina actuum suorum.* Ergo voluntas ita a Deo movetur, ut sit *libera.* Ad quod ita ait S. Thomas (1): « Naturale est unicuique, quod Deus operetur in ipso, *ut sit ei naturale;* sic enim unicuique convenit aliquid, secundum Deus vult, quod ei conveniat. Non autem vult, ut quidquid operatur in rebus, sit ei naturale, puta quod mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale, quod potestati divinae subdatur »;

Ad 6) Si voluntas humana movetur a Deo, tunc agit ut instrumentum *communiter dictum,* id est, tamquam movens ab alio motum; minime vero ut instrumentum *proprie dictum* id est quod in se habet principium agendi. Atqui voluntas humana movetur a Deo tamquam *movens ab eo motum,* sed habens ab eo *in se principium*

(1) Ibid.

agendi, ac proinde ut *instrumentum liberum*. Ergo Deus agit in humana voluntate. Ad quod ita S. Thomas (1): « Instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo *proprie;* quando scilicet aliquid ita ab altero movetur, quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus, sicut serra movetur a carpentario; et tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum *magis communiter* quid quid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus sive non; et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur *ratio libertatis;* quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet; et *ita est de mente humana* »;

Ad 7) Voluntas humana potest dici causa principalis sui actus, *secundum quid* et *relative*, quatenus producit effectum, quia magis conformatur causae principali quam instrumentali; minime vero potest dici principalis *simpliciter* id est independens omnino ab alia qualibet causa, nam talis causa non potest esse nisi *Deus*. Atqui quod non potest esse *independens* a Deo, ut prima causa movente, *movetur ab eo*. Ergo voluntas humana movetur a Deo.

De quo ita loquitur S. Thomas (2): « Causa prima dicitur principalis *simpliciter* loquendo propter hoc quod magis influit in effectum; sed

(1) QQ. DD. De Ver., qu. 24, a. 1, ad 5.
(2) Ibid., ad 4.

causa *secunda secundum quid* principalis est, in quantum effectus ei magis conformatur »;

8) Si voluntas movetur a Deo, ita ut Deus non communicet voluntati, ut moveat seipsam tunc motus ejus non est liber; secus vero si Deus ita movet voluntatem, ut voluntas etiam libere moveat seipsam. Atqui Deus ita movet voluntatem ut ei det id quo etiam seipsam libere moveat. Ergo et voluntas *libera est*, et a *Deo movetur*.

Ad 9) Motus voluntatis uniformior esset in quantum ad *modum agendi* minime vero quantum ad *diversitatem effectus*, nam operans quo perfectius est, eo magis observat eumdem modum in agendo, licet ejus *virtus extendatur ad plures effectus* (1). Atqui si ita est, voluntas quamvis a Deo moveatur semper *est libera*. Ergo non est libertati contrarium, ut voluntas a Deo moveatur.

§ 5. — *Utrum motio Dei praedeterminet voluntatem ad unum.*

Q. Quotuplex distinguitur genus causarum secundarum?

R. Triplex potest distingui causarum secundarum genus:

1) substantiarum *inanimatarum;*
2) substantiarum *viventium ratione expertium;*
3) substantiarum *rationabilium.*

(1) Cfr. S. Thom. QQ. DD. De malo, qu. 6, art. unic., ad 14.

Q. Quae est differentia in operationibus istarum causarum?

R. *Primae* operantur solummodo *transeunter* per actionem, quae recipitur in subjecto diverso ab ipso agente, ideoque istae non movent seipsas; *alterae* operantur etiam *immanenter* movendo seipsas, sed ita ut motus earum sit ab ipsa natura determinatus ad unum; *tertiae* ita seipsas movent, ut motus earum non sit a natura determinatus ad unum, sed determinatio ad unum potius quam ad alterum *est in eorum potestate*, ac proinde *libero gaudent arbitrio.*

Q. Quomodo igitur Deus operatur in his singulis substantiis?

R. Deus operatur in istis singulis substantiis *juxta cujusque naturam*, et sic *primis* communicat id quo fiant agentia et *moveant alias; secundis* ut moveant etiam *seipsas;* tertiis ut ita seipsas moveant, ut motus *in earum remaneat potestate,* neque sit a Deo determinatus ad unum, sed a *seipsis libere determinatur.*

Q. Numquid haec doctrina conformis est doctrinae S. Thomae?

R. Doctrina haec non est alia nisi doctrina S. Thomae cujus verba jam supra citata iterum hic ponimus (1): « Ad providentiam divinam », ait Doctor Angelicus, « non pertinet naturam rerum corrumpere sed servare. unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis

(1) I-II, qu. 10, a. 4.

necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium, non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa: sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur ».

Q. Numquid admitti potest in actionibus liberis creaturarum aliqua motio ex parte Dei, quae liberam voluntatem *ad unum determinet*, et vulgo *praedeterminatio physica dicitur?*

R. In liberis creaturam operationibus *non potest admitti* aliqua motio ex parte Dei determinans ad unum, quae vulgo *praedeterminatio physica* dicitur.

Q. Quomodo demonstratur hoc non posse admitti?

R. Demonstratur ita: Libera electio consistit in eo, ut voluntas habeat dominium sui actus, id est potestatem se determinandi potius ad hoc quam ad illud. Atqui si voluntas determinatur ad unum, per actionem Dei qui ipsam physicae praedeterminat potius ad hoc quam ad illud, tunc voluntas non habet potestatem se determinandi ad *velle* vel *non velle*, ad *velle hoc* vel *illud*. Ergo actio Dei in liberis creaturarum operationibus nequit esse *physica praedeterminatio* ad unum.

Q. Numquid doctrina de praedeterminatione physica a suis fautoribus recte attribuitur S. Thomae?

R. Doctrina de *praedeterminatione physica, immerito* attribuitur Doctori Angelico, sicut ex jam adductis testimoniis et aliis pluribus, quae hic adducere longe esset, abunde patet. Fautores enim praedeterminationis physicae dicunt: vi praedeterminationis voluntatem nostram esse ad unum determinatam; S. Thomas autem docet, voluntatem nostram non esse determinatam ad unum, sed indifferenter se habere ad multa. Ipsi ajunt, voluntatem utpote indifferentem, esse determinandam, ut determinatum actum ponat; S. Thomas autem docet, voluntatem quod determinate exeat ad hunc actum vel illum, *non habere ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate.*

Q. Quaenam opponuntur contra doctrinam nostram difficultates?

R. Opponuntur difficultates sequentes:

1) Determinatio liberae voluntatis ad unum est aliquis modus entis. Atqui omne, quod quocumque modo habet rationem entis, debet procedere a Deo. Ergo Deus determinat ad unum voluntatem humanam in operationibus liberis;

2) Deus applicat etiam causas liberas ad agendum. Atqui non posset dici applicare voluntatem ad agendum, nisi eam praedeterminaret ad unum: Ergo Deus ita operatur in libera voluntate hominis, ut eam praedeterminet ad unum;

3) Voluntas est in potentia ad volendum unum prae alio. Atqui omne quod est in potentia, non

potest determinari ad actum, nisi ab aliquo a se diverso quod sit actu. Ergo voluntas determinatur a Deo ad volendum potius hoc quam illud;

4) Voluntas relate ad quemlibet actum operatur ut instrumentum causae primae. Atqui instrumentum determinatur ad actum a principali agente. Ergo voluntas determinatur a Deo.

Q. Quomodo solvuntur istae difficultates?

R. Solvuntur ita:

Ad 1) Determinatio liberae voluntatis ad unum procedens ab ipsa libera voluntate est quidem aliquid modus entis; minime vero determinatio liberae voluntatis ab externo et superiori causa, nam talis actio supponeretur *libera* et *non libera*, quod est *contradictorium*, ac proinde *non habet rationem entis.* Omne quod habet rationem entis debet procedere *a Deo*, sed non semper immediate, nam hoc esset error, dictus *occasionalismus.* « Secunda enim agentia », ait S. Thomas (1): « quae sunt quasi particularia et determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus, alias perfectiones quae *determinant esse* ». Atqui causa secunda habet immediate a Deo, ut sit *agens liberum;* ut autem libere velit *hoc* vel *illud*, *ipsa immediate se determinat*, in virtute causae primae. Ergo Deus voluntatem humanam in operibus liberis non determinat ad unum;

Ad 2) Deus applicat causas liberas ad agen

(1) Contr. gent. lib. III, cap. 56

dum, *dans* ipsis et *agendi virtutem* et id, quo *actualiter agant;* minime vero determinando eas ad unum, secus enim non essent amplius causae liberae. Atqui si Deus applicat causas liberas, *non destruit earum naturam liberam.* Ergo Deus non determinat ad unum voluntatem humanam in operationibus liberis;

Ad 3) Voluntas est quidem facultas indeterminata ad volendum *unum prae alio;* minime vero per modum *principii passivi*, sed per modum principii *activi* quod est independens ab objectis particularibus et potest seipsam inclinare ad hoc vel illud. Atqui principium activum, indifferens ad multa, quod potest seipsum determinare ad hoc vel illud, non indiget alio determinante, licet tamquam agens creatum dependeat semper a causa prima. Ergo voluntas hominis in actionibus liberis a Deo non determinatur ad unum;

Ad 4) Voluntas est in potentia ad volendum unum prae alio, in quantum agitur *de electione mediorum ad finem* seu de *bono particulari*, sed est in actu naturali et necessario appetitu ad *bonum universale.* Atqui voluntas per finis appetitionem, ad quam est naturaliter a Deo determinata, determinat se ad media eligenda. Ergo voluntas non est in actionibus liberis a Deo determinata ad unum. Unde S. Thomas ait (1): « Deus movet voluntatem sicut univer-

(1) I-II, qu. 9, a. 6, ad 3.

salis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non posset aliquid velle. Sed homo per rationem *determinat se ad volendum hoc vel illud*, quod est *vere bonum* vel *apparens bonum* ». Et alibi (1): « Quantum ad exercitium actus primo manifestum est, quod voluntas movetur a seipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet .Nec propter hoc sequitur, quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, in quantum ex uno moto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum, ita per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu »;

Ad 5) Voluntas relate ad quemlibet actum operatur ut causae primae *instrumentum communiter dictum*, id est, ut *movens ab alio motum* minime vero ut *instrumentum proprie dictum*, id est quod non habet in se principium agendi. Atqui voluntas non solum *habet in se principium agendi*, sed etiam *naturam liberam*, quam Deus non destruit sed conservat. Ergo voluntas in actibus liberis a Deo non determinatur ad unum.

(1) QQ. DD. De malo, qu. 6, art. unic.

INDEX

METAPHYSICAE

PARS IV.

C) *THEOLOGIA NATURALIS.*

C) **Theologia naturalis** . . . . . *Pag.* 7

SECTIO I – *De Dei natura et attributis ejus absolutis* . . 11

Caput I. De Dei existentia . . . . . ibi
§ 1. An Dei existentia sit per se nota. . . . . ibi
§ 2. Deum esse est demonstrabile 20
§ 3. Quomodo Dei existentia demonstratur 25
§ 4. De Atheis 34

Caput II. De natura divina 37
§ 1. De Dei simplicitate. 38
§ 2. De identificatione naturae divinae cum ejus subjecto et esse 46
§ 3. Deus non venit in compositionem aliorum . . 53
§ 4. Deus non est in aliquo genere. 56

Caput III. De divinae naturae perfectionibus 64
§ 1. De Dei infinitate. 65
§ 2. De divina similitudine. 76
§ 3. De nominibus quae praedicantur de Deo et de creaturis 86
§ 4. De nomine maxime Dei proprio 99
§ 5. De unitate divinae naturae. 106

Caput IV. De divinis attributis seu qualis sit Deus. *Pag.* 120

§ 1. De distinctione attributorum Dei ab ejus essentia et inter se 121

§ 2. De Dei immutabilitate. 128

§ 3. De Dei aeternitate 137

§ 4. De divina immensitate. 148

Sectio II – *De operationibus Dei immanentibus* 152

Caput I. De scientia Dei 153

§ 1. In Deo est intellectus et scientia. . . . . ib.

§ 2. De objecto divinae scientiae 158

§ 3. Deus cognoscit alia a se propria cognitione . . 160

§ 4. Deus cognoscit futura contingentia 162

Caput II. De possibilibus seu de aeternis rerum rationibus in divino intellectu 168

§ 1. De natura et ratione entis possibilis. 168

§ 2. De possibilium dependentia a Deo 174

§ 3. De ideis seu rerum rationibus in Deo existentibus. 183

Caput III. De divisione scientiae Dei 194

§ 1. An in Deo sit scientia quae dicitur media . . ib.

§ 2. An Deus cognoscat creaturas immediate in seipsis. 194

§ 3. In quo medio Deus futura conditionata cognoscat. 206

Caput IV. De divina voluntate 213

§ 1. Quod in Deo sit voluntas . . . . . ib.

§ 2. De objecto divinae voluntatis 222

§ 3. Utrum Deus velit omnia ex necessitate . . . 226

Sectio III – *De divinis operibus transeuntibus seu de attributis Dei relativis* 233

Caput I. De distinctione rerum a Deo. . . . . ib.

§ 1. De errore et historia pantheismi 233

§ 2. Error pantheismi refellitur 240

Caput II. De processione creaturarum a Deo. Seu de creatione 241

§ 1. De erroribus philosophorum circa mundi originem. 241

§ 2. De potentia Dei operativa . . . . . *Pag.* 251
§ 3. Mundus a Deo creatus est 258
§ 4. Creatio est actio solius Dei 262

Caput III. De duratione rerum creatarum 268
§ 1. An mundus necessario creatus fuerit ab aeterno. ibi
§ 2. An aeterna creatio sit possibilis 278
§ 3. An mundus creatus sit in tempore 280

Caput IV. De providentia Dei 281
§ 1. Deus providentia sua mundum gubernat . . . 283
§ 2. De rerum creatarum conservatione 293
§ 3. De operatione Dei in creaturarum actionibus . 301
§ 4. Utrum Deus moveat voluntatem creatam . . . 311
§ 5. Utrum motio Dei praedeterminet voluntatem ad unum 326